

محمد إقبال

ميراث الترجمة

ما وراء الطبيعة فى إيران

ترجمة

حسين مجيب المصرى



المشروع القومي للترجمة

966



محمد إقبال

ما وراء الطبيعة في إيران

إن هذا الكتاب وهو باكورة في ما أخرج إقبال من الحتم أن تكون له صفة الشهرة لا تتغير نوعيتها وإن تطورت من بعد صفاتها، وتلك حقيقة تلحظها على كتاب إقبال هذا الذي كان أشبه شيء بإرهاب ينبي عما سوف تكون عليه عقلية في مقلب الأيام، ويبشر بملامح عبقرية الممتدة من عبقریات غيرها على نحو بين لا يحتمل من شك ولا تأويل.

وهناك حقيقة تستوجب وقفة عندها، وهي ما ورد في سيرة إقبال من أنه عندما أدركته حرفة الأدب في صباه عالج نظم الشعر، يسير في خطى الشعراء القدامى محكما تقليدهم والضرب على قلوبهم في الشكل والمضمون، وليس بخاف أن صنيعة هذا هو المتوقع من مثله في تأثره بما أطلع عليه من تراث السلف.

المشروع القومي للترجمة

ما وراء الطبيعة في إيران

تأليف : محمد إقبال

ترجمة : حسين مجيب المصرى



المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

سلسلة ميراث الترجمة

المحرر : طلعت الشايب

- العدد : ٩٦٦

- ما وراء الطبيعة فى إيران

- محمد إقبال

- حسين مجيب المصرى

- ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب :

ما وراء الطبيعة فى إيران

تأليف الشاعر الباكستانى الكبير

محمد إقبال

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 Fax : 7358084.

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

مآ وراء الطبيعۃ في إيران لشاعر باكستان الأكبر محمد اقبال

وندم له و نقله عن الفرنسية
دكتور
حسين مجيب المصري

الناشر
مكتبة الأبنجار المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد

مقدمة

إن فرط الولوع بتصور الغيبيات تهورا مجرداً دقيقاً ليشكل أوضح خصيصة يمتاز بها الشعب الإيراني ، وبناء عليه فإن الدارس للأدب الفارسي يقع على أسلوب بعينه في التفكير فيه مسحة من أسلوب كابولا وكانت ، على الرغم من الأثر العميق الذي خلفه لهما ما لهما من دقة متناهية في الفكر . ويبدو لي أن الروح الفارسية إنما تهتم على الأخص بالتفصيلي ، مما يترتب عليه تجردها من القدرة على التعميق والترتيب ، وهي التي تشكل لها مذهباً متميزاً ، حينما تقصدي لتبيان المبادئ الأساسية من حيث صلتها بما تفنى إليه الملاحظة العامة .

إن الفكر البرهي يرى ما للأشياء من وحدة باطنة ، والشأن كذلك لدى الفكر عند الفرس . ولكن على حين يبذل البرهي وسعه في اكتشافها من حيث صلتها بكل مظاهر التجربة الإنسانية ، ويشرح شق الكيفيات المستترة في الأشياء الملموسة ، يلوح أن الفارسي يطيب نفساً بعموميتها وعالميتها الشاملة ، ولا يحاول أن يبين وفرة ما تتضمنه في صميمها وإن الخيال الفارسي المرفرف يحط على زهرة وزهرة وكأنه في نشوة سكرة ، ويبدو عاجزاً عن تمثيل الحقيقة في كل ما لها من مقومات تشملها .

وبسبب من هذا يعرب عن أعرق أفكاره وأحاسيسه في نمط من الشعر يعرف بالقرنل على الأخص وهذا الشعر هو ما يجلي روح الفنان عنده .

أما المهدي فهو يطلب مصدراً للمعرفة أسمى ، ويقصر عن ذكر ما يعمرس (ما وراء الطبيعة)

مقدمة المترجم

يسمينا باديء ذي بدء قولنا ، إن هذا الكتاب لإقبال لم يقدر له من اتساع السيرة واستفاضة الذبوع في الآفاق ما قدر لسواه مما جرى به قلبه . ومبلغ العلم إنه إنما ذكر عرضاً في لمحة خاطفة وإشارة غير كافية ولا شافية ضمن سرد لسيرته نقول إنه تقدم به رسالة إلى جامعة ميونخ الألمانية عام ١٩٠٨ ليتمال به إجازة الدكتوراه . وفي الحسبان أن المهمة لم تنصرف إلى نقله كتاباً عربياً ، على حين ظهرت جمهرة كتبته في لغة الضاد .

والرأي عندي أن ذلك مردود إلى أكثر من وجه . فالكتاب بحث يقوم على أسس ركيقة من أصول المنهجية العلمية ، ورسالة جامعية لها المصروعية على الإطلاق الأضيق ومن الرسائل الجامعية ما يصلح للبشر ومنها ما لا يجدر به لسبب أو آخر . كما أن الكتاب لا يعالج شخصية إقبال على النحو المتعارف المؤلف أو على التحديد والتوضيح لا يظهر منه على الصالح الإسلامي ورفيع المسكنة مرموق الميزة الذي بذل الوسع كله ووقف العمر بطوله على حمل أمانة كان الأمين الوفي لها وما تراخى ولا تقاعس عنها حتى انقضت عنه من الدهر أيامه ، وجرى القضاء بأن يبشر من بعده الأكثرون بها وترتب على ذلك أن كان لهزعة الإصلاحية من الديمومة ما ندر أن يكون لهزعة في الشبه تقاربها .

ونزيد فنقول إن عنوان البحث في ظاهر دلالته قد يكون سبباً في اغتراب هذا الكتاب عن العرب خاصة أنه متعلق بالقرص

ولكن من الحق أن هذه السكثرة وإن توافرت وتضافرت لا تمنع من

رفع القباب عن وجه الحقيقة . وفيها الحافز إلى النظر فيما كان ، للذكور بما ينبغي أن يكون ، وهذا هو الحري بإحقاق الحق . وما ضر لو اكتمل الناقص وأصبح الخفى هو الجلى ، وخرجنا على العالم بمزيد وجديد .

وأول ما يخلق بالذكر في هذا الصدد ، أن النظر في هذا الكتاب أمر لا غميه عنه لمن يخلق ذرعه لدراسة إقبال في عموم وشمول ، لأنه لا شك ، تبين منه منهج تفكيره من لدن نشأته الأولى وهو يتوفر على تحصيل العلم في بلاد الغرب ، مما كان له أثره في أعماق وأبعاد ثقافته وتشكيل سمات نوعيته . فمن المعلوم أن إقبالاً جمع بين الحسنيين ثقافة الشرق والغرب جميعاً ، وبذلك تراجعت آفاق تفكيره ، وتأتى له أن يختار من كل شيء أحسنه ، بهذا أن يوازن على بينة وبصيرة بين حضارتين بينهما ما بينهما من وجوه للتخالف والتشابه والإتفاق . وما هوذا يشير إلى مذاهب الحكماء وأهل الفكر من شرقيين وغربيين ومسلمين وغير مسلمين وقدماء ومحدثين . وبذلك يوسع مما كان محدوداً ، ويعرف بما كان غريباً مجهولاً ، ويضيف إلى المعرفة التي تقبل الإضافة أبداً ، ولا تقف عند حد على حال من الحال .

وإقبال فكير له الميل إلى التدبر والتأمل بعمق وتفلسف ويشغل نفسه بالفلسفة العالية وهي ما وراء الطبيعة في ريق شبابه وأول عهده بالتحصيل ولهذا خاص هام من دلالاته ، لأنه يعمل بانقيا عليه من خصائص نزعة الإصلاحية التي يبدو فيها مجتهداً برأيه مستمسكاً بعبداً يحض عليه ويدعو إليه في تحديد وتقييد . إنه ليس وقافاً عند حرفية النصوص وظواهرها ، بل بتدبرها وبعمل فيها رويته مستمداً من خلقية ثقافية . فيأخذ من تراث السلف ما يأخذ وبطرح ما يطرح ، ويناطق العقل أخذاً عن الغرب ، كما يمن إلى القلب أخذاً عن الشرق ، في دعوته الإصلاحية الإسلامية .

ولما بهذا مظهر لجانبه العقلي ونوعية تفكيره ، وذلك ما تلقى في الغرب ليؤدبه إلى الشرق ، داعية إسلامياً من طراز على خدة يقبضه بالخطاب إلى أهل لا إله إلا الله ليذكرهم بما كانوا له ناسين ، ويعلمهم ما لم يكونوا به عالمين ، وبذلك ذاع له الصيت في قاصية الشرق والغرب على سواء ، وشغل المتفكرين والمثابرين والدارسين على تفاوت بينهم في كثير وكثير .

إن هذا الكتاب وهو باب كورة في ما أخرج إقبال من الختم أن تكون له صفة الشهرة لا تتغير نوعيتها ولحيثيتها وإن تطورت من بعد في صفاتها وتلك حقيقة تلحظها علم كتاب إقبال هذا الذي كان أشبه شيء بإرهاص يقبض عما سوف تكون عليه عقليته في مستقبل الأيام ، وببشر بالامح عبقرية المتميزة من عبقریات غيرها على نحر بين لا يحتمل من شك ولا تأويل .

وهذه حقيقة يستوجب فهمها ، وهي ما ورد في سيرة إقبال من أنه عندما أدركته حرفة الأدب في صباه ، عاج نظم الشعر بسير في حبي الشعراء القدماء ، محسماً تقليدهم والضرب على قالبهم في الشكل والمضمون ، وليس يخاف أن صديقه هذا هو المتوقع من مثله في تأثره بما أطلع عليه من تراث السلف .

ومن أصف أننا نعلم السبيل إلى الاطلاع على أشعاره في تلك الفترة من عمره مما تقدم منه الفترة علم تفهمها وتدبرها وبالتالي التعرف إلى إقبال من حقيقة شاعريته فلا يملك إلا أن نردد قول من قال إنه كان تقليدياً ليس إلا .

ومن ثم نتحكم بأن أشعاره الأولى لا تفيدنا ولا تنكاد في معرفة نزعت

على تحديد وتعيين . وينادر إلى القول إن الشأن يختلف جد الاختلاف فيما يختص بكتابة الذي يصدقنا التعبير عن نزعة العسكرية التي لا ينفك عنها من أول صفحة سطرها إلى آخر صفحة رفع القلم عنها .

ومادام الشيء بالشيء يذكر ، فالقول لا يمتنع منا إلى نهايته قيل أن يشير إلى حقيقة تتعلق بالشعر الفارسي عامة وشعر إقبال خاصة .

فما يخفى إلا على الأقلين أن الفرق ملحوظ بين مفهوم الشاعر عند العرب والفرس ، لأن الشاعر عند العرب هو من يعالج نظم القريض وكفى ، وصنومه هذا مدخلة في زمرة الشعراء بقطع النظر عن اشتغاله بغير الشعر .

ونحن لا نعدم الأمثلة لذلك بل ما أكثرها فالجادميون والإسلاميون شعراء وإن كان بينهم أمي لا يكتب ولا يحسب . والعباسيون من أمثال بشار وابن الرومي ومن عايشهم أو جاءوا قبلهم أو بعدهم شعراء غير أننا لا نعرف أن منهم أحد من حمل القلم أو أصحاب التأليف والتصانيف ، ولا نعرف من شعراء العرب في سائر الدهر من خلف تراثنا علميا يفتوى عليه كتاب أو كتب .

أما عند الفرس فالأمر على النقيض ، لأن الشاعر كان على الحظ الأوفى من أشتات العلوم والفنون نائراً كاتباً بالعربية ، طلقاً على أدبها يقول الشعر فيها على الغالب . يؤلف ويصنف في التفسير والحديث ويقع في شعره مصطلحات العلوم والفنون عارضا مباعها بكل ما في جعبته منها إلى الحد الذي يجعل شعره مستغلقاً يحجوبها عن الفهم لا يدرك كنه ما يقول إلا الراسخون في العلم .

وإقبال من شعراء المهديين نظموا في الفارسية شأن أسلافهم ، وهو

يشبه كثيرًا منهم في اتخاذ الشعر أسلوب تعبير على أن الشعر أوقع في النفس وأخذ بالقلب وأبقى في الحفظ ، وطالما نظم الفرس كتبًا فيها الشروح كحقائق العلم وأصول التصوف وما أشبه ، وليس لهم مأرب من محاولة البلاغة أو التعبير عن ذات نفس ، وإنما كان مهمهم أن يتخذوا من الشعر أسلوب تعبير ، وبذلك خوى كلامهم من روعة الفن ، وقصاراهم أن يعبروا عما يريدون عنه تعبيرًا بالوزن والقافية .

وفي عود إلى إقبال نقول إنه لفد شعراء الفارسية فنظم كعبه وهي تتضمن فكرة يريد عنها إعرابًا ومذهبًا فلسفيًا يدعو إليه ، ودعوة يريد أن تذهب به في الورى فما كان عجيبًا وهذا واقع الحال إلا نصادف في معظم ما نظم من كتب صورة بياضية أو قيمة فنية أو لوحة جمالية تدف عندها ونهتو طوبى لها .

غير أن هذا من شأنه لا ينقضى عنه الجدارة بأن يسمى بالشاعر ، فهو الشاعر الحق ولما كان بمفهوم الشاعر عند الفرس القدماء الذي ينظم الشعرو له غرض يسمى إليه قلما يخطر لغير الفرس ببال ، وإن كان ذلك لا يتعارض مع نظم الأتيق الرقيق .

وعليه فإقبال شاعر بما أسلفنا ذكره من مدرك ، وليس شاعر القوحي والسجيه الذي يستنطق ما تخرج به نفسه وعن إليه حقيقته .

إن شاعر الفسك والفسق الذي يقول ما هو قاتل ليفقه عنه كلامه من يستحب له أن يأخذ عنه وينتفع بما ينفعه ويفهم ما يشرح ، إنه لا يريد أن يهيج شوقًا ولا أن يوجب دشتًا ولا أن ينمب بذات جمال ولا يترجم

يشكوى الضيابة . لقد غص طرفه عن جمال الصور لي شاهد بعين القلب
جمال الفكر .

وفي هذا الصدد على أخص الخصوص ، ما أجدر وأجمل ألا يفوتنا أن
نستطلع رأى إقبال ونتعرف حقيقة موقفه من الشعر فارسيه وعربيه . وصلة
الفكرية بشعراء من الفوس والعرب .

إنه يخرج خروجاً بعيداً عن المتوقع والمألوف حين نبحه وقد أشاح عن
حافظ الشيرازي أكبر وأشهر عالم في الشعر الفارسي ، ونفى عليه أن يقول
شعراً بزهد في الحياة ويزين لقارئه أن يتخاذل ويتكاسل ويعقد المزم على
الوقوف بهجرة عن متركها . ومعلوم أن حافظاً لم يكن صوفياً شيعياً لطريقة ،
وإنما عبر في روحانية شعره وجمالية شعره بزبان من رمزية التصوف بما يسمو
به إلى الأوج من حيث كونه قولاً رقيقاً أنيقاً بكل معنى للكلمة . وهذا من
صنيعه عرضه لأشد النقد والتجريح من قبل من عاصروه من العلماء والأدباء
والشعراء والذين درسوا أدب الفرس مستفيض الدراسة ، فما كان هذا الرأي
ما يتوقع من مثله وهو من شعراء الفارسية وأهل العلم المحيط بأدبها .

ولكن إذا علم السبب بطل العجب ، فما كان إقبال مبهمة إلى ذلك
بباعت من عدم البصر بالشعر ولا جحود لفضل حافظ الشيرازي ومن لف
لفه من شعراء الفارسية ، ولكن فزعته الفكرية إلى أمرين اثنين كانت
محركته إلى ذلك . فقد كان يرى واجباً لا رخص فيه أن يكون شعره
أسلوب تعبير عن دهورته إلى رياضة الحياة على ما ينبغي وخوض متركها
بحيث تمر بمن يعمرها ويزكها وتقهر من يتخلف عن ركها الذي يمضي
قدماً لا أخراً ، وإقبال إلى ذلك لا يأخذ بفكرة وحدة الوجود والرمزية

بالنحر إلى المعرنة الصوفية ، ويكره من صوفية شعراء الفرس أن ينفوا الذات
الإنسانية في الذات الإلهية .

إنه يستجمع كل هذا من رأيه في قوله ما ترجمته :

أنا هدى عن الفرس غريب

وهلال ليس بي خير تطيب

ومثل هذا من قوله أدل دليل هل أنه صاحب رأى وذو عقل ومذهب
وبنم في الوقت نفسه عن أنه شاعر لطيف تغيله رائع تعبيره .

ونزداد في هذا عندما يخطر بالبال قوله تحت عنوان شعراء العرب :

وقل للشاعر العربي هي

لياقوت الشفاء البغي مني

قبست الدور بالقرآن حق

جعلت الليل لي فجراً يغني

وفي الأرواح قد أذكيت جمرًا

ترابي ما يراه الناس قصراً

خدير تساكين حركت فيه

عباباً صار في الفكباء بحراً

أترسم صورة ؟ لا يا غريب

لعمل ما يغيبه الضمير

أما الخاصل من كل ما سلف ذكره فهو حقيقة نظمها لا نتعمل من ريب ولا تأويل ترشدنا إلى كنه شاعرية إقبال . إنه يذكر شعراء العرب متذكرا أن شعراء العرب في صدر الإسلام شغلوا بتدبر القرآن وتفهمه عن كثرة إقبالهم على نظم الشعر ثم يتحدث عن نفسه ويقول إنه في غنيته بالقرآن عن نظم الشعر مبيناً أنه صاحب مذهب في الإصلاح الإسلامي يتسكى فيه أساساً إلى تعاليم القرآن ويدعو القوم إلى النظر فيه حق النظر رجاء أن يصلحوا ديفهم ودينام ثم يمتلىء زهواً وفخراً بأنه داعية إسلامي يخاطب القلب والعقل جميعاً ويعجبه بشعر له يعود بالنفع على من يتلقاه منه ويعيه عنه فتصلح به حالة في المعاش والمعاد ويتمسك بذلك الشاعر العربي يتأفق في رسم الصور البيانية ويتغنى بشكوى الصبابة ورقة الحنين إلى ذات الحسن وهذا قصاره من قول الشعر ويكاد يغلظ عليه اللأئمة ويعيبه بأنه ناقص التجربة وشعره كلام لا نفع فيه فالوجه أن يقول الشعر في ما يحتمل الخير ويحرك الهمم إلى مثل أعلى وبالتالي إلى حياة أفضل وروحانية وعقلانية ترتبطان ويتمتعان على الأخذ بيد من تخلفوا عن الركب

هذا ما يؤكد إقبال ويستوجبه شرطاً على قائل الشعر كائناً من يكون .

وهو يذكرنا بحقيقة لا يسعنا أن ننساها أو نتناساها ، ألا وهي أن الإنسان عقل وقلب هما أشبه شيء يكفئ ميزان إن رجعت إحداها شالت أختمها . وهذا ما يترتب عليه ما يكاد يكون ضدية بين العقل والقلب ، وقد تضعف تلك الضدية فتصبح أقرب إلى الغدية في الأحايين . إلا أن الحكم في عمومها لا يتغير والقضية لا تنعكس ، فإقبال أخذنا من سهرته ونوعيته ثقافته وما خلف من تراث هو ذلك الشاعر الذي عرفنا حده في صدر كلامها .

وكتابه الذى بين يدينا مؤكد ماذهب إليه معروف به موضع له ، بل
تجاوز ذلك لنقول إنه شق له تلك الطريق الطويلة ليقل فيها خطاه إلى
نهايتها . فالأولى به أن يكون كتابا له خاص من أهمية في التعرف إلى
شخصية لها ما لها من سمات وإضافة ذات تقع وسوق تعرض له على التصيل لما
احتوى بين دفتيه .

إن اقبالا همدى الجنسية إلا أنه با كستاني باعتبار أن منطقة الهند التي
هي موطنه أصبحت من بعد دولة باكستان ، كما أنه في عداد شعراء الفارسية
لأنه نظم غالب كتبه بالفارسية ، ويسمى عند الفرس اقبال اللاهوري نسبة
إلى مدينة لاهور التي كانت له دارا .

ولنتوجه عن كونه لتظاره نظرة متأمل محصن يقوم في بحثه هذا وراء
الطبيعة في إيران وجاة أن نستوعب ماورد فيه وتبين اقبالا في شخصية
طالب الفلاسفة الإسلامية الذي يقدم بحثا له إلى نفر من أساتذة الجامعة ليروا
فيه رأيهم وله الحرص ولا ريب في تحديد كلامه وإصابة شاكلة للضوابط
بما يجعل من بحثه بحثا يتوخى فيه أصول المنهجية العلمية في مراعاة واعية لدقة
التمويب وجهتاد بالرأى في الخروج من الخلاف بعرض للمنقول والتعقيب
عليه بالمقول مع التزام الحدود للنطق في إطلاق الأحكام جامعة مانعة .

يقول اقبال في أول جملة من مقدمة كتابه إن الولع بالتصور المجرد
وتمثل للغيبيات أوضح ظاهرة تتجلى في الروح الفارسية تجذب الانتباه إليها
وهذه حقيقة لا ريب فيها وإن كانت أشبه ما يكون بإيماءة إلى شق واحد
من شقين لها .

ونحن نستحب أن نلقى هذا الرأي بفضل إيضاح لتكتمل الفكرة في

الفهم لدى غير المتخصصين في هذا اللون من المعرفة الخاصة بالفرس . فمن المعارف المألوف أن الفرس بنظرهم مشغوفون بالجواز والتمثيل والتخييل لا في شعرهم وحسب ، بل حتى في متن لغتهم وأصول تشكيل بنيتها ، ولهم الميل الذي يجري عندهم يجري العادة في تفسير الحقيقة بالجواز بل في جعل الدلالة اللفظية على الأشياء بالتصوير تفصيلا .

ومن أمثلة ذلك أن يصموا الغمامة (شتر مرغ) وهذا الاسم من اسمين شتر بمعنى جمل ومرغ بمعنى طائر . ويسمون الزرافة (شترگا ويلنگ) واسمها من ثلاثة أسماء . شتر بمعنى جمل وگاد بمعنى بقر وبلنگ أى نمر .

أما القادم ، فهو عديم (ناخن بدندان) أى من يجعل ظفره في سنبه . وحسبنا هذه الأمثلة الثلاثة دليلا على أن الفارسي إذا شاهد شيئا ، مرعان ما ينطلق خياله إلى غيره يذكره به ويصوره له على نحو يعرف به وإن كان هذا خاصا باللغة ، فأولى به أن يكون مألوفاً في التعبير على النطاق الأوسع ، ويلزم منه أن يسكون الشعر الفارسي غاية في دقة المعنى وجمال الصورة ورواق العبارة .

وبذلك نسكون قد أوضحنا حقيقة ما شاء إقبال إيضاحه ، واسكن بحيث تبدو الحقيقة بخدائيرها . كما ينبغي عليها بالتالي ضرورة أن فلاسفة الفرس هم من هم في بحق تفكيرهم ودقة تصورهم ، وهذا ما مكف إقبال طويلا على درسته والتعريف به وإقامة قواطع الأدلة عليه .

ولقائل أن يقول إن القفل يعارض التخييل وقد يعانده ، وهذا حكم يصح في عمومته لا في خصوصه ، فليس ما يمنع القفل أن يتخيل ولوفى الأحايين ،

وإذا ذكرنا أن فلاسفة الفرس الذين عرض لهم إقبال ليسوا من الشعراء إلا في أقل القليل ، ترجع عندنا أن إقبالاً نصيب في دعواه .

وعرض فلاسفة اليونان في دخولها على من يشتغلون بالفلسفة من المسلمين في إيران ويشير إلى أنهم أخذوا بها وتعرفوا إلى أصولها ، وطبقوها على مسائل وقضايا تتعلق بالدين الإسلامي لا بما سوى هذا وذلك فيما يرى مردود إلى أن إيران وقعت بعد الفتح العربي تحت التأثير السامية .

وهذا مقتض شرحا ، فالساميون كافة ليسوا على الإسلام ، وإنما كان الإسلام للساميين والأذيين وغيرهم من أجناس البشر ، وما كان في إيران أثر للساميين غير لغة العرب ، وظهور الإسلام فيهم لا يجعل منه أثرا للساميين في إيران فسكونه غير خاص بالعرب وحدهم كما أسلفنا ، فلم يبق إلا أن نشرح مقولة إقبال بقولنا إن الفرس تأثروا في أعماق ثقافتهم وأبعادها بتراث العرب بعد إذ اندثرت معالم ثقافتهم ولم يبق الدهر إلا على غيض من فيض ، والدين الحنيف حرك في أولى الأبواب الرغبة في التفكير والتدبر ، فكفوا على كقاب الله يحرثونه وتفتحت بصائرهم على آفاق وآفاق ، فما أفضى بالحنم أن يظروا في مسائل الدين وما أكثرها وأوسع نطاقها ، فما كان بدعا أن يصمموا بفلسفة اليونان في رياضة عقولهم وتكبيرهم على الرأي العوالب والمناطق المستقيم .

كما يدل برأيه في الحقيقة التي أخذها فلاسفة إيران عن فلاسفة اليونان فاشتغلهم بهرحا بأنهم لم يحسموا قنمها وإدراكها في إنباب حقيقةها إلى الحد الذي لم يسلموا فيه من الخاطا والخطا ونساق الأمثلة يدعم به صحة دعواه ،

ويمزو التردى في اللبس والتعاني من الصواب إلى عدم العلم باليونانية
الذى يعد صحة فهم فلسفة اليونان مشروطا به .

وما من ريب في أن اقبالا يحسبهم هذا الحكم مستعجزا إزاء علماء
الغرب الذين جلس منهم مجلس التلميز وأطلع على ما أخرجوا من بحوث في
هذا العدد

هذه معلومة فيها الإبانة عن حقيقة ، وكل الأهمية في الإبانة عنها .

واقبال ملحوظ العناية في كلامه عندما يديره على شخصيات الفلاسفة ،
فهو يتوسع في الاستقصاء رغبة منه في أن يكون ذكره للفارس الخالص ، فزاه
مثلا لا يذكر الفارابي لأن له في الترك نسبيا ، ويعرض لكثير غيره ليس
لهم من الشهرة ما لغيرهم ، وبذلك يجعل من المجهول معلوما على نحو يزيد
القارئ علما أو يعلمه ما لم يك يعلم ، أو على اليقين يسعى إلى المحدث عن
الفارس قاطعا النظر عن أن الإسلام لم يقم فارقا أى فارق بين عربى وعجمى ،
ولأنما قام صرح الحضارة الإسلامية على عوائق المسلمين من كل الأجساد
وكان الرجحان للغة العرب على لغة الفرس وتراث ما ذكر من فلاسفة الفرس
جله أو كله في لغة القرآن ، وذلك من الدليل على أن اقبالا شاء أن يختص
الفرس وحدهم من حيث هم فرس يبحثه ودراسته .

ويبدو المؤلف ملتزما لتحديد الأدق في اختياره للفكرين من الفرس
وتفكيرهم المطلق للجرد وكأله حريص على ألا يتجاوز نطاق بحثه الخاص
بما وراء الطبيعة في إيران ، فهو إذا تعلقت عن المعتزلة بادر إلى القول بأن
رأسهم وأصل بن عطاء فارسي . وإذا عرض لمقبحهم قال إنهم يفكرون

العلة بين الحقيقة والصفات الإلهية معلنين تمام النطاق بينها وبين الأصل الإلهي .

وإذا ذكر ابن سينا عرف بمذهبه في الالهة وقال إنه يراها في غفيرة من المادة ، والجسد بما له من جوارح عاجز كل العجز عن التصور والتخيل .

وبسط القول في انماعهاية ومهد بذكر شيء من تاريخهم وعرج على تبيان صلة المشابهة بين أصول مذهبهم والفلسفة المعاصرة مستجمعها إحاطته علما بتراث الشرق والغرب مستعمدا معرفته من دراسه في الهند وأوروبا ، وألقى الضياء على ما كان في الخفاء ، ونظر في تفسيرهم لكتاب الله المبين مشيرا إلى أخذ المتصوفة عنهم .

ولإقبال بين الف ٠٠ ، الفينة وقفات يفهما يحلى بعض الحقائق ويدلى بالرأى فيها ، وهي عما يراه الأقدمون والمحدثون وعلماء الغرب على السواء مثال ذلك قوله إن القوم درجوا على حد الاما-اية شذمة من القنلة والسفاحين الظالمين وتعقيبه على ذلك أن القتل بباعث ديني كان للناس إلف به في سالف الأيام ولا معابة فيه ، ويتجاوز هذا ليؤيد رأيه بقوله إن بابا روما نظر بعين الرضا إلى مذبحة ساق إلمها دافع من الدين ، وكأنما يبرر ذاك المؤلف المعروف ، فحكم عليه طوق عادتنا المرعية ووفق قيمها الأخلاقية في يومنا الحاضر ونجد من المستعجبين وكان في الزمن الغابر من المستحسن .

ويتسلسل به القول فيمتحدث عن المذهب الطروفي على أنه مشتق من المذهب الامماعيلي ويذكر أن أصحابه يفسكرون تفكيرا مطلقا مجودا كما يقولون بالكلمة والصوت ، وقد أنضى به هذا إلى التعريف بمفهوم الكلمة عند المسلمين والمسيحيين .

وبتصدي إقبال للأشاعرة فيتناول مذهبهم بالشرح ومن تعاليمهم أن
للإنسان القدرة على الاختيار ، والاختيار هذا من خلق الله ككل ما عده
في الوجود . إلا أن للإنسان القدرة على الاكتساب وهذا الاكتساب
خاص بمختلف كفايات العمل .

أما الفخر الرازي فيطرح فكرة الاكتساب . والمما تريدية يخالفون
الأشاعرة في ذهابهم إلى أن للإنسان تمام السيطرة على عمله . ويعتق إقبال
بإستحالة إيجاد التماسق بين العقل والوحي إلى أن يقول إن الباقلاني يذهب
مذهبا يواجه فيه قضايا بحجة لما وراء الطبيعة .

وإقبال واسع الإحاطة غزير العلم بالفلسفة الحديثة وكان هذا باعثه في
تبين وجوه التشابه والتخالف بين فلاسفة إيران الإسلامية وفلاسفة أوروبا
المحدثين ففي حديثه عن مذهب الأشاعرة فيما يتعلق بالخلق يشير إلى « كانت »
وإلى لودز . كما أنه في إشارته إلى رأى الأشاعرة في القدرة يقول إنهم
مقاربون لودز في عجزه عن تصور أن الذرة هي العملية الباطنة للسكان الأول
المطلق ، وبمثل هذا يستوعب المعرفة لدى المفكرين في الشرق والغرب
ويعقد الأواصر بين الأفكار على تباعد أصحابها في الزمان والمكان .

وأما أن نلاحظ على إقبال أنه معزز بشرقيته على الخصوص ، وهو في
أوروبا يحصل العلم ويخرج فيه كتابه هذا . ففي حديثه عن الغزالي مثلا .
يبدو ممثلا فعرا حين يذكر أن الغزالي أخذ بالشك وهذا الشك عند الغزالي
سبق الشك عند ديكارت بسبعة قرون وقبل أن يقطع هيوم الرابطة بين
الأشياء ومسبباتها كما تعرض الغزالي بالتنفيذ للفلسفة ولكن على منهج
قويم .

تلك ملاحظة لها في هذا اللقار وجرها ، فيها يستعين لنا شعور كان يفهم
رحاب نفس إقبال منذ أول عهده بتحصيل العلم ووصل الأسباب بيده وبين
أهله في بلاد الغرب تلقى عنهم في مجالسهم ومؤلفين عرفهم ونظر في كتبهم .
ولقد لازمه هذا الشعور فيما تعاقب من أيام عمره حتى انقضت عنه أيامه . وإذا
ربطنا النتيجة بالمقدمة نمبها إلى أن إقبالاً في كل ما أخرج من كتب كان
في اتصال ودوام معرفاً بما يسميه بالذاتية داعياً المسلمين إلى الاعتصام
والاستمسك بها . ويعنى بالذاتية الإسلامية ، أى معالم الحضارة الإسلامية
ومظاهرها التي تتجلى في الدين العنيف وكل ما يتعلق منه بسبب ويعاون
في إقامة كيان وروحى فكري مادي يختص بالأمة الإسلامية وحدها وبه
تميزها من غيرها . وزجر من تلك الذاتية الخاصة وكره للمسلم أن يفنى ذاتيته
تلك في ذاتية غريبة كائنة ما تكون ، وساءه من الترك المحدثين مثلاً أن
يخرجوا عن كونهم أمة إسلامية بكل سماتها وصفاتها ، بدخولهم دخولا
جارفاً عنيفا في حضارة الغرب ، وشبههم في موقفهم من حضارة الغرب
بشمعة ذابت تحت الضرم ، ونهكم بهم فقال إنهم استعاروا قديم الغرب
وسموه الجديد .

فشعوره الفياض الدافق بما لحضارة الإسلام من عظيم الخطر ورفعة القدر
يفضل من أم مقوماتها وهو دين الله ، هياً له أن يفاضل بين أعلام من
مفكرى المسلمين والغربيين في بحث علمى يلتزم فيه أصول المنهج الأدق ،
ويتم التضافر بين الشعور والتفكير ليتشكل منها مذهب هو مذهبه .

وحاشا لإقبال أن يلتقى الكلام على عواهنه في تعصب وتزمت وضيق
أفق فما جعد في الغرب وجوداً لجهاذة أعظم لهم من عبقريتهم ما رفعوا به
لحضارتهم سامق صرحها ، واسكفه كان متحفظاً مدقاً متأنياً في إقامة الموازين

لتلك الحضارة التي عرفها كما لم يعرفها سواه ، فرغب في الأخذ منها بما
يتمحصل به الدفع والخير ، ووعب عما يجر إلى الشر والخسر ، وبذلك كان
الحكم العدل والصريح الأمين .

ولست بطرد شيئاً ما رجاة أن يتم كلامها في هذا الضدد وتوضيح لنا
رؤية إقبال لأهل الغرب في مألوف تقاليدهم إلى جانب المأثور عند أهل
الشرق .

ولننظر في كتاب إقبال هو « جاوید نامہ » الذي ترجمناه إلى شعر
عربي تحت عنوان في السماء ، وفيه يمدد إقبال فصلاً يسدي فيه الصبح إلى
ولده جاوید فيقول :

أنت في عصر ولكن أي عصر

غارق في الجسم ، روحاً ليس بدرى

قحط روح سمر جسم أنقصا

رجل الله لذات فكصا

إجعل الرومي رفيقاً في الطريق

ينعم الله بمشوب الخلق

رقصة الجسم تنور بالقراب

رقصة الروح لها نجم السحاب

وندم النظر في هذا من قول إقبال فيستبين لنا أن إقبالا أميل إلى
روحانية الشرق منه إلى مادية الغرب وهو يرغب إلى ولده جاوید أن
يتذكب تلك المادية كما أنه يلجأ إلى الرقص عند الغربيين ضمناً وهو يوصي

جاويد بأن يكون مريدًا لجلال الدين الرومي أكبر وأشهر شعراء الصوف في إيران . ونعلم أن الرقص من أصول مذهب جلال الدين الرومي في الصوف . فريدوه يرقصون رقصة رمزية فيها التصوير لأصل من أصول مذهبهم الصوفي ، ألا وهو حد الذات الإلهية أشبه شيء بالبحر والفاص أمواجه ، وهي في إنخفاضها وارتفاعها لن تكون إلا من صميم البحر وان تخرج عنه بحال .

وعندهم أن تلك الرقصة ترقق القلوب وتفتزحها من عالم الثرى لتسبوا بها إلى العالم العلوى ، كما تثير الطرب في النفوس والخرق عند الثائبين وتضرم النار في قلوب المشتاقين .

وفرق أى فرق بين تلك الرقصة الرمزية الروحية عند الصوفية وبين الرقص عند الأوربيين الذى يشير إليه إقبال ضمنيًا ومن طرف خفى وكأنما يريد لولده أن يأخذ حذره منه .

ويبدو إقبال في امتداد حديثه عن الغزالي معجبًا شديد الإعجاب به أكيد الرغبة في إنصافه ممن فهموه سقيم فهم .

فذكر أن من أهل العلم من قالوا إنه حاد عن مستقيم الصراط ، كما استوجب بفضهم بحق مؤلفاته برمعها .

ويشير إلى أن العقلانية في الإسلام تسمى على قدم من خشب على حد قول المتصوفة ، وأحد قالت كلمتها الأخيرة بلسان الغزالي المتشكك ، ولسكن الغزالي على حد قول إقبال كان حائر النفس مسقيشًا مترددًا ، إلا أنه وجد راحة من لغوب في مستقر له في أعماق الشعور ، ولقد هداه تشككه إلى البحث عن مصدر آخر للمعرفة فوجده في أعماق الشعور وحركة الانفعال ،

ويرى إقبال في هذا نصرا مبينا للتصوف ، ذلك التصوف الذي غلب على كل تيار روحى وانجاء فكري في عصر الغزالي ، ثم بلغت إقبال إلى الغزالي بالإشارة إلى كتابه مشكاة الأنوار الذي يرى فيه جماع فلسفة بلده ولا يفوت إقبال أن يكون على ذكر دائم من موضوع بحثه فسرعان ما يقبضه إلى أن الغزالي في حديثه عن النور ضمن كتابه هذا مشكاة الأنوار إنما يصدر وربما في غير وعى عن فكرة آرية محضة هي فكرة النور التي وجدت منه ومن أخذوا بفلسفة الإشراق من يتسكأ إليها مدافعا عنها ، ويؤيد إقبال هذا بقوله عن الغزالي إنه يقول في كتابه هذا إن النور هو الوجود الحقيقى الأوحد وإن الظلام أرحب آفاقا من العدم إلى أن يقول إن الله خلق السكون من بعد ظلام ذلك الظلام الذى بسط الله عليه نوره الخاص به .

فإقبال لا يفوته مثل هذا الملاحظ وهو يردّه إلى أصله عند الفرس خاصة والآريين عامة وبذلك يلفت قارئ الغزالي إلى حقيقة ربما خفيت عليه .

ويعتمد القول بإقبال في نقله عن الغزالي وكأنه يرى فيه من أعاد فكرة الظلام والنور عند الفرس القدماء ولكن طبعها بطابع إسلامى يباعد بينها وبين أصلها فى القدونية وحسبه أن يقول إن الله يسمى نبيه صلى الله عليه وسلم فى كتابه « السراج المنير » .

هذا مترتب فى الفهم على ما يذهب إليه إقبال من أن الغزالي كان فيما ذهب إليه مستجيبا لهائف فى طبيعته الآرية أو الفارسية ، ورأيه جائز عقلا . أما القطع بضرورة أن يكون واجبا بالحتم ، فقيه نظر والحاجة ماسة إلى تودة وتحفظ قبل الحكم بالجواز والوجوب أو التأييد والتفنيد وإن دل ذلك على أن إقبالا مجمعه بالرأى غواص على الحقائق فى الأعماق .

وما فلهذه غلى إقبال فى بحثه هذا أنه يجرى على أصول منهج يصطنعه فهو يعرض الآراء على تخالفها ويورد المقولات على تعارضها ، إلا أنه يلزم نفسه التعقيب عليها بخاص من رأيه مثال ذلك ما ذكر من أقوال الأشاعرة فى نظرية المعرفة ، لأنه يقصدى لذكر ما لهم وما عليهم . ويقول إن نظرية الأشاعرة عن المعرفة رفعت كل خطأ . ووجود الشيء لو أنه ليس إلا أن يكون معروضا لما كان من علة لعله مختلفا عما هو عليه فى واقع حاله إلا أنهم لم يروا بناء على نفارتهم إلى المعرفة ، أن الكائنات البشرية ليست مشبهة كالعناصر الأخرى لغيرها فى بنيتها وما كان لها من حقيقة أعلى من كونها حالات لمعرفتى أنا ، وإذا ما كانت المعرفة وسيلة بسيطة للعروض ، فإن الله سبحانه وتعالى وهو سبب العرض يعمل فيما يختص بمعرفتنا ، ولا ينبغي أن يكون على علم بعروضنا . وهذه المقولة من وجهة نظر الأشاعرة تدمر موقفهم قديرا ، لأنهم لا يستطيعون القول بأن عروضهم حينما تسكف عن وجودها تستمر فى كونها عروضاً لمعرفة الله .

ثم يذكر ما بين تلاميذ أرسطو والأشاعرة من ضدية فيما يتعلق بطبيعة الأهل .

ويجرى هذا المجرى ما أدلى به إقبال من رأى تحت عنوان « طبيعة المعرفة » فعرض لنظرية السكتيبي الذى يذهب إلى أن الشيء لا يوجد على أنه موجود خارجى ، بل ينبغي أن يكون موجودا مثاليا أو عقليا .

وبادر إلى التعقيب قائلا إن ما ينبغي على ما يذهب إليه ، أن كل شيء يوجد فى الفكر يوجد فى الخارج وهذا مناقض لنفسه .

فإقبال يتفكر ويتدبر آراء الفلاسفة مسعدا منها مددا لبعثه وكيانا ،

وَأَبْ أَنْ يَقْنَعُ بِأَنْ يَكُونَ جَمَاعًا لِأَفْوَالٍ مَحْصِيَا لَأَرَاءٍ ، وَيَكُونُهُ لِنَفْسِهِ أَنْ يَكُونَ شَأْنُهُ شَأْنُ حَاطِبٍ لَيْلٍ ، بَلْ يَرَى وَاجِبَهُ الْأَوْجِبُ أَنْ يَبْدَأَ مِنْ حَيْثُ انْتَهَى غَيْرُهُ مُضِيفًا بِذَلِكَ إِلَى الْفَلَمِ مَزِيدًا مِنْ جَدِيدٍ .

وَاقْبَالُ يَلْقَى نَظْرَةً تَأْمَلُ فِي كُلِّ مَا يُورِدُ مِنْ آرَاءٍ ، وَلَا يَفُوتُهُ أَنْ يَتَفَاوَلَ بِمَضْمَنِهَا بِالتَّجْرِيعِ لِفَضْلٍ يَرَاهُ فِيهَا أَوْ تَجَافٍ عَنِ الصَّوَابِ ، وَيَبَادِرُ إِلَى إِبْدَاءِ الْخَاصِ مِنْ رَأْيِهِ رَجَاءً أَنْ يَرْفَعَ النِّقَابَ عَنْ وَجْهِ الْحَقِيقَةِ : مِثَالُ ذَلِكَ مَعَارَضَتُهُ لِلْكَتَيْبِيِّ بِقَوْلِهِ . إِنْ الْكَتَيْبِيُّ يَذْهَبُ إِلَى أَنَّ الْمُسْتَحِيلَ غَيْرُ مُوجُودٍ ، وَلَكِنَّا نَقُولُ إِنَّ الْمُسْتَحِيلَ سَابِقٌ لَيْسَ إِلَّا . وَالْجَوَاهِرُ الْمَوْجُودَةُ فِي وَاقِعِ الْحَالِ شَيْءٌ وَضَمِّي ، أَمَّا فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالصِّفَةِ ، الَّتِي لَا يُمْكِنُ عَدَمُهَا شَيْئًا مُوجُودًا فِي عَزْلَةٍ عَنِ الْجَوْهَرِ ، فَهِيَ لَيْسَتْ شَيْئًا مُوجُودًا وَلَا غَيْرُ مُوجُودٍ ، لِأَنَّهَا شَيْءٌ بَيْنَهُمَا .

وَيَأْتِي التَّرْتِيبُ عَلَى التَّصَوُّفِ فَيَمْرُضُ إِقْبَالَ الْقَوْلِ فِيهِ وَلَسَانُ بِكَيْفِيَّةِ تَدْمٍ بِالْوَضُوحِ الْأَتَمِّ عَنْ مَنْهَجٍ تَفْكَيرِهِ ، ذَلِكَ الْمَنْهَجُ الَّذِي جُمِعَ عَلَيْهِ ثِقَاتُهُ الشَّرْقِيَّةُ وَالغَرْبِيَّةُ فِي تَمَادُّيَةِ تَمَسُّدِهَا وَتَكَامُلِهَا وَتَقْدَاخُلِهَا ، بِمَا تَشْهَدُ لَهُ بِأَنَّهُ صَاحِبُ الثَّقَافَتَيْنِ عَلَى الْمَقْهُومِ الْأَصَحِّ الْأَدْلِ .

وَلَيْسَ بِخَافٍ عَلَى كُلِّ مَنْ تَوَفَّرَ عَلَى دَرَاةِ التَّصَوُّفِ أَوْ أَلَمِ الْإِمَامَةِ بِسِيرَةِ بَهَارِيْنِهِ أَنْ أَهْلَ الْعَالَمِ فِي الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ لَمْ يَجْتَمِعُوا إِلَى الْيَوْمِ عَلَى رَأْيٍ وَاحِدٍ فِي تَأْصِيلِ التَّصَوُّفِ ، فَفَهُمْ مِنْ رَدِّهِ إِلَى أَصْلِ هُنْدِيٍّ وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ إِنَّ أَصْلَهُ فِي الْأَفْلَاطُونِيَّةِ الْعَدِيْمَةِ ، وَمِنْهُمْ مَنْ عَرَفَ لَهُ وَجُودًا فِي أَدْبَانِ الْفَرَسِ قَبْلَ الْإِسْلَامِ كَمَا رَكِبَ بَعْضُهُمُ الشُّطْطَ بِادْعَائِهِمْ أَنَّهُ وَلَيْسَ ثَوْرَةُ الْمَعْسَرِينَ عَلَى الْمَوْسَرِينَ . وَآخَرُ مَنْ عَرَفْنَا لَهُ رَأْيًا يَقُولُ إِنَّ مِنَ الْفَرَسِ مَنْ

رأوا تفرق المسلمين مللاً وفرقاً ومذاهباً مما ساق إلى تسافسكم دماءهم ،
فاشفقوا من تلك الحال ورقوا لهم من تلك الشدائد ، ورأوا أن يحسموا
الخلافاً القائم الدائم بجمعهم على مذهب واحد بعد تصدع وحدتهم وزيف
عقيدتهم فاختراروا لهم أن يدينوا بالعشقي الإلهي وهو التصوف .

كما ذهب بعض الباحثين الدارسين إلى نفي فارسية التصوف بقوله إن
المتصوفين الأوائل كانوا من العرب . وأكد غيره أن كتاب الله أصل
التصوف الإسلامي ولا بد ، إضافة إلى من قال إن تلك النزعة بسبب من
اللقاء بين السامية والآرية .

وحسبنا هذا القدر من آراء العلماء لنحكم في شمول بأنهم حاموا وما
وردوا ، فادعوا الدعوى بدليلها ولا جاءوا بسيلطان ، وما جادوا به أشبه
بالتظن مئة بالتيقن .

وإقبال في صدر كلامه عن التصوف يفند أقوال علماء الغرب في شبه
استخفاف وتهكم ويحتكم إلى المنطق بل ويلتزم أسلوبه التزاماً محكماً في
رده المينف عليهم ، وينعى عليهم أنهم واجهوا الحقيقة من جانب واحد ،
ونسوا أو تناسوا أوضاع السياسة والمجتمع ، كما تجاهلوا أن تستولي فكرة
أو نزعة ما على نفس شعب من الشعوب دون أن تكون خاصة بهذا الشعب
فل نعو ما . فإن المؤثرات الخارجية الوافدة لها أن توقظه من سبات صيق
يتمتع معه الوعي بشيء أي شيء بيد أنها تعجز عن أن تخلقها خلقاً من
عدم .

ويلوح لنا أن إقبالاً إنما يريد لينفي عن المسلمين أن يكونوا قد استعاروا
التصوف من غيرهم ، وهذا ما يهيء الفهم لرغبته في أن يتبين للتصوف

أصولاً في نزعات المسلمين وهو ما سوف يتوضح لذا بالنظر في بقية ما يسوق في هذا العدد من كلام . ويعمل نشأة التصوف الإسلامى بأكثر من علة ما يستنبط من واقع الحياة السياسية والاجتماعية والدينية للمسلمين . كما يقول إن الزمن الذى ظهر فيه الإرهاب بالتصوف زمن ماج بالثورات والهزات والقلاقل مما أفضى إلى سقوط دولة بنى أمية ، كما ظهر فيه الزنادقة الذين أخذ على يدهم حق لا يستفحل أمرهم ويستطير شرهم ، كما ظهر من أظهروا الدين وأضمروا المأرب السياسى من المتفبئين وأصحاب الفحل والمذاهب الهدامة كاستاذ سيس والمقنم الخرسانى .

وأشار إلى ما وقع من صراع بين الأمن والمأمون وهما يتمازغان الخلافة، ثم أوما إلى النزعة الشعوبية فى العصر العباسى وما أثارت من جسدال وتخاصم بين العرب والفرس وانتهت بإقامة دول فارسية مستقلة عن الخلافة العباسية .

ويرى إقبال فى مثل تلك الشدائد التى تعاورت المسلمين والكوارث التى دهمتهم سبباً قويا جعل المسلمين فى حال من الأسى واليأس والضغط على واقع حياتهم بحيث وجدوا باعثا فى نفوسهم يدفعهم إلى أن تلتبس هاموئلا تدغم فيه بالسكينة والقرار تدأى به عن تلك الحياة التى شاه وجهها وكثرت ضرورها ، وبذلك أمسى هذا الواقع السياسى والاجتماعى والدينى حافعا إلى حياة أخرى فيها الاعتزال عن كل هذا ولو بالخيال والروح التماسا لمنجاة من حياة كلها شر ونكر .

تلك هى الأوضاع فى تنوعها والملابسات المتواصلة التى يراها إقبال من العوامل التى أفضت إلى نشأة التصوف . والحق قال ، لأن قوله حقيق ببعض الإيضاح والتعقيب . فما أشار إليه ونص عليه ليس مرجع السبب فى نشأة

التصوف، ولكنه هياً بعض النفوس للميل إلى رفض الحياة والزهد فيها والإعراض عن مقائنها، وفي الامكان عد الزهاد طلائع أو رواداً للتصوف أو رهيلاً من أهل التصوف في أولى مراحل التمهيدية ليس إلا .

ومن علماء الإيرانيين المعاصرين الذين أرخوا التصوف من قال إن ظهور الأحزاب والفرق الإسلامية في صدر الإسلام وما قام من نزاع وصراع بينها أدى ببعض المسلمين إلى أن يزهدوا ويلتمسوا في هذا الزهد هروباً من ذاك المعتقد، بعد أن تأذت نفوسهم بما حاق بالإسلام والمسلمين من شر وضر ومروق من أحكام وتعاليم الدين الحنيف التي تكره للمؤمنين ماجرفوا إليه من أوضاع وأحوال . إلا أن هذا المؤرخ اقتصر على فترة صدر الإسلام وما حاج فيها من حروب بين أهل الفرق وينتهي إلى ما أنهى إليه إقبال من حكم .

ولكن من علماء الترك المحدثين من ذهب هذا المذهب . وكان أوضح في الإبانة حين قال إن ملابسات مشابهة هيأت نفوس الترك في الأناضول لتقبل تعاليم التصوف . فذكر أن في مطلع القرن الثالث عشر الميلادي ساء أهل الأناضول ما أعقبته غزوات المغول من كوارث وعن عادت على الإسلام والمسلمين بالويل والثبور .

كما أحزنهم أن يقوم النزاع الدامي بين ذوى القربى من أمراء الترك تهافتاً على ملك هو من حطام الدنيا ، فوجدوا في نفوسهم ميلاً إلى الإشاحة عنها ، وترتب على ذلك أن شہيات نفوسهم للتصوف الذي كثر شيوخه بين ظهرائهم وكانوا أسرع شئ إلى الأخذ عنهم .

والذى نخلص إليه هو الحكم بأن ماوقع في أرجاء العالم الإسلامى

إنما كان عاملاً ممهّداً مساعداً وحسب ، ومن غير الدقة أن نعدّه السبب
الأساسي والباعث الأهم لنشأة التصوف ، ولا يعزبن عن البال أن كل صوفي
زاهد ولكن ليس كل زاهد صوفياً .

ثم بلغت إقبال ليواجه ما هو أدخل في نطاق الموضوع فيقول إن طابع
الحياة السامية للزاهدين الأوائل أعقبه شيئاً فشيئاً ميل إلى وحدة الوجود
وأخرى هناك النزعة أن تكون مستعارة من الآريين .

ويأخذ من قوله هذا أن الزهاد الأوائل كانوا من الساميين أى من
العرب ، وأن نزعتهم إلى التصوف كانت وافدة عليهم من الآريين . وفي
هذا ما يتعارض مع القول بضرورة أن يكون لكل شعب خاص من طابعه
أو بمعنى آخر يستدل منه على أن نزعة التصوف هذه دخلت على العرب
أو على المسلمين عامة مستعارة من الآريين فكان الساميين لم تكن لهم
هذه النزعة أصلاً .

ويشير إلى الشك الذي تضمنته المقالة الإسلامية ويقول إنه تجلّى في
شعر بشار بن برد ذلك الشاعر الفارسي في نفسه العربي في لسانه وذكر عنه
أنه كان يؤله أو يعبد النار ويهزأ بكل أساليب الفسك غير الفارسية
ونضيف إلى ذلك أن بشاراً كان شعوبياً زنديقاً وهو القائل :

الأرض مظلمة والنار مشرقة

والنار معبودة مذ كانت النار

وإشارة بشار إلى النار على هذا النحو تذكرينا بما قيل في حقيقة تلك
النار عند الجوس فعلوم أنهم كانوا يقدسون النار ويعبدونها مثلاً للطهر

لأن الغار لا يمكن أن يصيبها دنس ولا وغر ، وكانوا يقيمون بيوت الغار .
ولكن من العلماء المحدثين من ينكر أن يكون المجوس قد عبدوا الغار
بمفهوم العبادة بل يؤكد أنهم قدسوها تقديسا رمزيا .

ولكن تلك أمانة على شمولية بشار وذندقة أما تشككه فأمر يكتنفه
الغموض لأنه لم يصرح به ، وهذا التشكك لا يستل منى على نزعة صوفية
ولا شبه صوفية ، فحسبها أن تعد بشارا زنديقا وشعوبيا وهذا من شأنه قد
لا يؤيد له نزعة فارسية أو آرية إلى وحدة الوجود ، تلك النزعة التي تشكل
عنصرأ من عناصر التصوف .

إلا أن ما ذكر إقبال عن الشك خالق يدفعنا إلى حمله على معنى آخر
غير المؤلف معناه ، فغالبا الظن أو راجحه أنه أراد به التفه إلى عجز العقل
عن القطع باليقين ، مما يعرف هن الاعتماد عليه فى المعرفة وبذلك لا يسكاد
بصلح مصدرها ، فمصدر المعرفة إذن هو القلب وقدرته على الكشف

ويؤيد هذا بما نذهب إليه ذكره للفيلسوف الألماني كانت قائلا إنه مال
إلى إقامة الإيمان على عاطفة حقيقية للثال . كما ذكر أن الشاعر الإنجليزي
ورد زورث يعد متشكك القرن التاسع عشر ، وقال إن النفس عهده تصبح
روحا تفترق بها حقائق الأشياء .

وإقبال يعرفنا ما لم نكن نعرف من شأن ورد زورث وذهاب الصيت
له بكونه شاعر الطبيعة بتمام المعنى ، إلا أننا لا نصبر أن نقسامل عن الأساس
الذى أقام عليه إقبال حكمه فجعل هذا الشاعر متشكك القرن التاسع عشر
بمثل تلك الشمولية البواسعة ، كما لا نجد ما يجمع فكرنا من أن يتجه إلى الشاعر
المهجري إيليا أبو ماضى صاحب القصيدة الماثورة التي يردد فيها قوله لست

أدرى ويقول إن ذا الحجبى هو من يقول است أدرى ، والظن أنه مستعير
شكاه هذا من الشاعر الفارسى عمر الخيام الذى تطلق جمهرة أشعاره عن
الشك فى جهارة .

فأمر إقبال لا يخرج عن اثنتين ، إما أن يكون درس شعر شاعر
الإنجليز دراسة واعية مستوعبة ، أو أنه نظر فى طائفة من شعره قلت أو
كثرت فأبدى من رأى ما أبدى وهذا المحقق المدقق يحسن صنعا وهو
يتحدث عن أفلوطين معاللا ظهور العنصر الصوفى فى مذهبه الفاسفى ، ويلحظ
وجها للشبه بين عوامل ظهوره لديه والعوامل التى مهدت نفوس المسلمين
لتلقى التصوف ومجمل ما جاء فى هذا الصدد غزوات البرابرة التى عصفت
ببلاد الرومان وانفاس عليّة القوم فى الترف وتقلبهم فى حياة الدميم .

ويرى فى مثل هذا ما حجب إلى أفلوطين أن يكون مشبها للصوفية فى
مشربه واتجاهه العقلى والروحى ، وبمقل هذا من حكمه يؤيد ما أضاف من
قوله عن ملايسات الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية عند المسلمين وإن
كان المستخلص مما ذكر أن ثمة فرقا هو أن تلك العوامل كاق لها أثرها فى
فرد واحد هو أفلوطين ، على حين أثرت عند المسلمين فى نفوس طائفة منهم
مالت إلى رفض الحياة والزهد فيها ، كما أنها هيأت نفوسا ونفوسا فى
الأفاضول لتلقى تعاليم العصور مكتملة بعد أن وفد عليهم شيوخه من
إيران وغيرها وطابت لهم بلاد الأفاضول مستقرا ومقاما ، ففسروا
للترك دعوتهم ولقدوم طريقه على النطاق الأوسع .

وعرض لأثر المسيحية فى التصوف وهو المستمد من الرهبانية ، غير أنه
يتحفظ ولم يفتحه التصريح بأن مبدأ التقشف والرهبانية مغاير لما تنص عليه
تعاليم الإسلام .

وهذا وقف وقفة فلمع فيها أن إقبالاً منذ نشأته الأولى ، يلتفت إلى حياة الزهد والانزواء عن الحياة والإحجام عن خوض الغمار في معتركها ، ودام على التفاته إلى ذلك . ولما أخرج كتبه التي دعى فيها إلى إصلاح حال المسلمين في شتى مناحي حياتهم ، دأب على تذكيرهم بضرورة أن يحيا حياة جد وعمل في منأى عن الدواكل والكسل خاصة أن أحكام دينهم وصريح قرآنهم وحديث نبيهم صلى الله عليه وسلم ترههم عن أن يحيا حياة جهود وجمود .

ويقول إقبال إن زهرة الفسك اليوناني أذبلتها ريح المسيحية ، ولكن الوردة الفارسية لم تصوحها سموم من نقد وتجريح لابن تيمية ، كما لم تمسها بشيء ثورات التقار وما زال البقاء لها .

فهذه عبارة تفرها الشاعرية ، إلا أنها مع ذلك تتضمن حقيقة لا ريب فيها ، فإقبال ذواهتمام بالمقارنة بين الشرق والغرب جريا على مألوف عاداته ، وهو إنما يريد ليقيم قاطع البرهان على ما يراه للتصوف الإسلامي من حيوية عجيبية ، ويعزو ذلك إلى روحانية هذا التصوف التي تتجلى في مجمل تقاليد تدعو الإنسان إلى نسيان فرديته الخاصة والإحسان إلى الآخرين وغمر كل شيء بالمحبة . ثم يبين كيف أن التصوف الإسلامي مرتفع درجات في روحانيته عما يشبهه من تيارات روحية هندية .

ثم يذكر أن هذا التصوف يتف في منتصف الطريق بين الساميين والآريين ، ويتم ما وفد من فكر من الجانبين جميعا ، ويطبعمها بطابع من فرديته الخاصة وهذا الطابع آرى أكثر منه ساميا . إلا أنه لا ينسى أن التصوف يتسكى إلى حياة الزهد وإنكار الذات ولسكنه يطلق العنان لحرية التصور في تمام وقته .

وهذا نقف ثانية لتحقيق من أن إقبالاً في أول أمره يظهر إعجابه كل إعجابه بالتصوف ، غير أنه من بعد أصبح ممجبا ببعض جوانبه ، ولم يعجب بحضه على الإعراض عن الحياة ومجرد الوقوف على ساحل بحرها الزاخر . وبذلك ينكشف لنا على الحقيقة ما يحمل في بعض مقولاته على أنه ذم للتصوف ، مع استعماله لكثير وكثير من مصطلحات الصوفية ونزوعه نزعة المتصوفة في التمثيل والتخييل .

وينوط إقبال فضلا من هياكته بالتصوف في بحثه هذا ، ويقوم الدليل على أن في القرآن الكريم آيات بينات يستلطفها أهل التصوف عن أحكام مذهبهم وتعاليمهم ويجدون فيها حججة لا تحتمل من شك ولا تأويل . وناقش تفسير كلمة نور لفة واصطلاحا في لسان الصوفي .

كما يشير إلى التأمل الصوفي للبحث عن الغيب ، ويقول إن معرفة الغيب تتم بالتأمل في أغوار النفس وينص على أن ذلك يتم في مراحل ينبغي للصوفي أن يطويعها ، كما يعقد الرابطة بينها وما جاء في كتاب الله . ثم يلتفت إلى طوائف متأخرة من الصوفية استعاروا من الهند لتحقيق المعرفة .

ولكنه يبادر إلى تصريحه بأن القول بأن ما أستعار هؤلاء للتأخرون من المتصوفة كان معارفا مألوفا عند متصوفة الفرس ، خطأ صراح وقع فيه فون كريم .

وكأننا بإقبال يأتينا بفصل الخطاب في تلك الدهوى ، وهي التي عرفناها وصادفناها في كل كتاب تضمن تاريخا للتصوف ، وموردنا عليها مر النسيم ، فلقد ذكر غير عالم من علماء الغرب أن التصوف الإسلامي انبثق

في الوجود أخذنا عن تعاليم ديانات هندية ولكن إقبالاً بعين وبعين ،
وقد تهيأ له ذلك كمهدي واسع العلم بما في بلاده من ديانات وتيارات فكرية
وروحية ، ودارس للتراث الثقافي في الشرق والغرب بمسبة ، مما دله ، وبذلك
استدر على أن يحل تلك الحقيقة .

ولما كان الشيء بالشيء يذكر والثقافة لا تمجزأ فإن تلك القضية
تورد على الخلط قضية أخرى تشبهها في شيوعتها من قبل وتصحيحها من
بعد . فعند جمهور أهل العلم أن السلطان سليم الأول العثماني في فتحه مصر
تلقى الخلافة من الخليفة العباسي .

ولكن توماس أرنولد عقد فصلاً في كتابه (الخلافة) أورد فيه الأدلة
على بطلان هذا الزعم . وقال إن دوسون أول من قال به وتابعه عليه كل
المؤلفين في الشرق والغرب ، وبذلك صحح هذا الخطأ التاريخي . فلعل
فون كرايمر أو غيره كان أول من رد تشاة التصوف إلى الهند وتابعه على
رأيه من جاء بعده إلى أن رفع إقبال الأقاب عن وجه الضواب .

ثم يقصد إقبال للمذاهب الصوفية مميزاً عناصر تشكيكها بغير ربط
المسببات بالأسباب ويعين مظاهر التأثير والتأثر ، ولا يفوته أن يكون كلامه
أقرب ما يكون إلى موضوع كتابه وأدخل في صميمه ، مقال ذلك ما يورد
من قول صوفي فارسي من أن سبب خلق هذا السكون هو إظهار الجمال
والعشق أول ما خلق ، وإنما يتحقق هذا الجمال بما ينتج من العشق السكلي ،
ويدرس على أن تلك غريزة زردشتية . وكان الصوفي الفارسي يميل إلى تعريفها
بأسها النار المقدسة التي تحرق كل ما سوى الله حتى تأتي عليه

ويشير إقبال إلى عناصر هندية بوذية في بعض المذاهب الصوفية ويعزو
(ما وراء الطبيعة)

دخولها على بعض متصوفة الفرس إلى حجاج بوذيين قدموا من الهند وفي
سفرتهم إلى المعبود البوذي عبر إيران ، انتقلت عنهم تعاليمهم البوذية إلى
بعض الصوفية . وعلى رأسهم حسين منصور الحلاج الذي قال (أنا الحق)
أكد اقبال هذه المقولة على أنها بوذية بإيرادها في لغة الهند .

ولقد شغل الحلاج أولى العلم في الأيام الخوالي والعوالي بغموض شخصيته
ومدلول قولته ، وهذا مجال الكلام عنه بعامة لخروجه على المألوف في
مذهبه ، وبخاصة لما كان لإقبال من رأى فيه تغير .

إنه اختلف عن المتصوفة من أهل زمانه لم يخف عن سواد الناس مذهبه
على أنه من سبيل المصنفون به على غير أهله ، بل كان يحوس بين الناس في
الأسواق ويجهر بما يظهره بعد أن لم يملك أن يضمه وهو في حال من الخذب
والوجد . ويحدث من يصادفهم بما يفهمون ولا يفهمون كأن يقول إن دمه
حل لهم ويرغب إليهم أن يقتلوه ، ولما قتل عقد الصوفية مدرك خاص ، فهو
عند الموت الاختيارى وبه تحقق التوقى إلى مزابلة الدنيا والرحيل إلى
الطيب . وما هو ذا ابن الفارض يقول :

هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى سهل

فما اختاره مضى به وله عقل

وعش خاليا فالحب راحت عنا

وأوله سقم وآخره قتل

كما قيل إن سائلا سأله عن معنى العشق فأجابه بقوله إنه سبى اليوم
وغدا وبعد غد وكأنما شعر بما ينتظره من مصير ، فقد قتل في يوم وأحرق
في يوم وأذرى رماده في يوم ، وذلك لأن الفقهاء في عصره التفت كلهم

على تكفيره بقوله أنا الحق فاتهموه بالحلول وأمرُوا أن يقتل بسكفره .

ولشعراء الصوفية من فرس وترك كلام كثير متسع في العلاج الذى رأوا فيه شهيد العشق الإلهى ويتخذون من قوله شعارا لهم هم به معتزون وفى جهرة أشعارهم مرددون .

وهنا يأتى الترتيب على القول فى موقف إقبال منه ورأيه فى مذهبه الذى أطلقه بقوله ، وهى التى ترددت لها فى الزمان الأصداء وتخالفت فى إدراك رمزيتهما الآراء . واجمال خير ما يظهر منه على مالحق بالعلاج هو أن مفهوم مقولته هو التطور الذى كاد أن يكون التغيير من نقيض إلى نقيض .

مر بما كيف أنى اقبالا وهو بعد فى ريق الشباب يؤمن أن العلاج صرح بقوله إنه الله إلا أنه ينتقض على هذا الحكم فى كتاب له بعنوان (جاويد نامه) أخرجه عام ١٩٣٢ ونقلناه إلى العربية شعرا تحت عنوان (فى السماء) وفى كعب له أخرى . أما سبب تغير رأى إقبال فى العلاج . فلأنه أطلع على كتاب لماسينيون ظهر عام ١٩٢٢ أقام فيه البرهان على أن العلاج ذهب إلى أن العلو الإلهى مع وجوده يستقران معا فى قلب المؤمن ، وإن كان شريطة أخذ نفسه بالرياضات والمجاهدات حتى تصفو نفسه من كل شائبة ، وإنما كان خلق الإنسان ليسكون الظهور فى العالم لمحبة الله والإنسان صورة لله ولقد وقع اختيار الله عليه منذ الأزل وسيظل مختارا له إلى الأبد ، وما ذاك إلا لأنه اختصه بمعية ، مما يترتب عليه أن يكون هذا الإنسان هو هو . وما رأى العلاج فى اتحاد الإنسان بالله هديا لشخصية المتصوف ، بل إن اتحاده بالله يسمو به إلى ما هو الأعظم وفى القدسية الأعقى .

واستخدم العلاج كلمة عشق للتعبير عن الحب الإلهى ، ومن عجب

أن كلمة عشق على عهد كانت تشير الريب حتى في نفوس أهل التصوف ،
وما صادفت كلمة محبة عند المؤمنين قبولا ، والعشق هو تلك القوة التي تقرب
الإنسان من الله ولطفه جل وعز والماشق الإلهي الحق يؤمل أن يكون
قربانا ولذلك قال الحلاج :

اقتلونني يا ثقاتي

إن في قتلي حيماتي

أما أنا الحق فالدافع إلى قولها شعور بأن الروح الداطقة تداولت قائلها
بالتفويض بحيث أصبح الشاهد الحق على الله وأن روح الله التي لم تخلق
اتحدت باطف من الله بروح الإنسان المخلوق .

ويرى أقبال أن الحلاج قال ما قال متحديا العالم الإسلامي في عصر
تميز بالاتجاه إلى طمس الحقيقة وإغفال الذات الإنسانية ، وفي يقين إقبال أن
قولة الحلاج مذبذبة تعبيرا عن تجربة خاصة تفرس بها وبلغ أهل الذروة
وتلك القولة مثال لقدوة الفرد على أن يشرف هذا الكون لا بما يدرك عن
الذات الإلهية وحسب ، بل على الكشف عن ذاته وصلتها بالذات الإلهية ،
إلا أن أقبالا يذهب مذهب الحلاج في التمييز بين الذات الإلهية والذات
الإنسانية وبذلك يختلفان عن الصوفية الذين لا يميزون بين الذاتين ولا
يرتضى أقبال أن يقتل الحلاج بكفره وهو بفاصره في مذهبه على ذلك المفهوم
وعنده أن قولة الحلاج رمز للذاتية ، وتلك الذاتية ردد ذكرها في
مؤلفاته وجمالها أهم مقوم من مقومات مذهبه ونزعته الفسكربة ودعوته
الإصلاحية ، وفي شغفه بالذاتية ، يجري على لسان الحلاج قوله في كتابه
(في السبأ) :

من ترابى لى لميب ما رأيته
مثل هذاك العجلى فاطلته
نظرتى أمتت فى ذاتى ظوبلا
فمن الدنيا حبيبى ما شهدته
عقلنا إن كان يغزو أى بأس
عشقنا هذا وحودا ما عرفته

وبذلك يتولى إقبال عن العلاج شرحا لحقيقة مذهبه . ويؤمن ضمنا عن
مذهبه فى إمكان وجود العقل إلى جانب القلب وبذلك يخالف المتصوفة .
ويميل إقبال إلى الرمزية فى دعوته شعوب الإسلام إلى الإقدام على العمل
وتحقيق الأمل بالاعتماد على الذاتية .

إن فى صدرى لصورا للنشور
هوذا شعب مضى نحو القبور
الحياة أشعلت من نار ذاتى
بميتا بصرت أسرار الحياة
أين تبدو الذات أو أين اختفت
العيون قط هذا ما رأت

فإقبال متأثر ولا ريب فى تشكيل مذهبه فى الذاتية بالعلاج بعد إذ غير
رأيه فيه عما كان عليه من قبل ، فهو محبذ لمذهب إقبال بل مستفيد مستفيع
منه ، مستخدم ما رأى العلاج به من طبعه بطابع خاص فى بسط دعوته
الإصلاحية

وفي آخر ما أخرج إقبال من كتب وهو مجموعة من الرباعيات
بدفوان (أرمغان حجاز) أي هدية الحجاز . وقد نقلناه إلى العربية شعرا في
كتابه هذا رباعية عنواها (أنا الحق) وفيها يعيب من ساءت أحكامهم
لستم فهمهم . فما عرفوا البرىء من المسمى :

(أنا الحق) ذى مقام الكبرياء

أكان لها الصليب من الجزاء

فهذا جائز في رأى فرد

وينبطل عند قوم بالإباء

ولأنما يريد إقبال ليتجمل صيغة العلاج شعرا لمثالى من الشعوب إذا
استمسك برمزيتها استقام أمره وكان له الفوز والفلاح وسما بين العالمين
مقاما .

والحاصل المستخلص من كل ماساف ذكره على التفصيل ، أن إقبالا
غير رأيه في العلاج بعد أن ظل عليه سجين عددا . وتلك محمدا ما فى ذلك
ريب ، لأنها الدليل الأدل على أن الرجل كان عاكفا على اشتغاله بالعلم
مهما بطرقته فى جميع أهوايه وجمعه من كل أطرافه والظفر فى جديده الذى
يؤيد القديم أو لا يؤيده ، وبأخذ بالرأى القائل إن المعرفة لا تنتهى أبدا بل
تقبل الزيادة أبدا ، ومن الحتم سلوك طريقها إلى الغاية أو ما يقرب من
الغاية ، كما أن ملحق برأيه من تطور أخذ بيده إلى حيث قبض الله له أن
يستشرف آفاقا لعلها لم تسكن فى الحسابان ، مما عاد يجزىل اللفظ على العلم
وبدد ظلمات من الشك وأكسب دعوته الإصلاحية قيما ومثاليات .

غنى عن البيان أن إقبالا إنما ذكر ما ذكرنا سيبا على ما ذهب إليه
المستشرق الفرنسي، ماسينيون في تحليل وتحليل قولة العلاج، إلا أننا لا نرى
من الضير بل نرى من الخير ألا نحوس فكرونا عن الاتجاه إلى أبعد من هذا
فتمحرك لدينا أكثر من فسكرة فيما يدخل في هذا الصدد ويتعلق بقولة
العلاج ونحن بذلك إنما نستوفي تقريبا لقولته على جميع وجوهها .

فقى لسان الصوفية ما يعرف بالمحو وقد ذكره شعراؤهم كن قال
ما ترجمته :

[إن طريق عشقه اكسير البلاء ، إنه محو في محو وفناء في فناء] .

وقال غيره :

[إنا محو الله والله لي ، وإينما تطلبه في روى تجده] .

ويؤخذ من هذا الشعر أن من المتصوفة من تمعنى ذاتهم في الذات الإلهية
وبذلك يصبح الواحد منهم مصداقا لما ذكر العلاج .

وإن مفهوم المحو ليتوضح أكثر من ذي قبل بقول القائل [مم هذا
العشق ومنى أثر ما تبقى ، وما دمت أصبحت للعشوق كله ، نممذا الذى
كان عاشقا] .

ويتضمن لقولة العلاج مغزى آخر . فعند أهل التصوف ما يعرف بحال
الحبة والحال معنى يرد على الخاطر بلا انكسار ولا اجتلاب . ويقول
قائلهم في حد الحبة إنها كسائر الوجدانيات ظاهرة الأنية خفية الماهية ، وهى
عبارة عن محو المحب بصفاتة وإثبات المحبوب بذاته ، وإتمام صفاته في طلب
المحسوب بنفسها نفيا تاما .

فإذا ألقينا أنهم يعرفون المحبة على هذا النحو ، أدركنا العلة في
قولة العلاج :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحان حلانا هذنا

فإذا شاهدتني شاهدته

وإذا شاهدته شاهدتنا

وما الحبيب في الشعر الصوفي إلا الذات الإلهية ، ومن ثم نرى وجهها
للتشابه أو للتطابق بين مفهوم هذين البيتين ومفهوم [أنا الحق] .

ونحن إنما نقرب دلالة قولة العلاج على مختلف وجوهها المحتملة ليكون
من يدرك معناها على المتغير وله أن يميز الراجع من المرجوح . وغير شك
أن ما ذكرنا مؤيد لما اختار اقبال من معنى من وجوه ، كما أنه يباعد العلاج
عن المعنى الذي أدركه الفقهاء مما أفضى بهم إلى ما كان من حكمهم ، غير
أننا نقف عند الحكم بأن قولة العلاج تؤيد الذاتية ، ونميل إلى القول بأن
إدراكها إدراكا مطلقا في شمول جامع قد لا يخلو من مبالغة في التحكم
ينصرف به البعض بعض الانصراف عن أصل معناه . وللأراء أن تتخالف
وما بد من تخالفها وعلى الأخص في إدراك دقای المعاني .

ونحن لا نكاد نقرب صفحات هذا الكتاب قلة أو كثرة حتى
نجد المؤلف يقرصد المناسبة للمقارنة بين فلاسفة المسلمين وغيرهم من
فلاسفة الأوربيين وتلك ظاهرة لا نذكر أنفسا صادفناها في مؤلفات
المستشرقين ، وإن شئنا التحفظ في الحكم عليها إلا فيما ندر . وهي تضيئ
على هذا البحث طابعا له خصوصيته ودلالته

إلا أنه أورد كلاماً لبعض علماء الغرب في خلق الإنسان يقوم أساساً على التعاطن والرجم بالغيب ويخالف الدين ، لقد أوردته على علته في معرض الموازنة والمقارنة ، ولو عرض له بتعقيب أو استدراك عليه لكان صواباً ، وخاصة وأننا رأينا يهوى لارد على عالم الماتى أدلى برأى ، وهو يصرح بقوله إنه يجهل النفسية الإسلامية . وتلك جرأة منه يستجزمها لإحقاق الحق أو ما يرى فيه سوى الحق

هيدوا اقبال عظيم الإعجاب بالسهروردي ، فبين رجاحة عقله وصحة حكمه وهو يشير إلى ما استدركه على أرسطو في التعريف ، بعد أن يوصى إلى كتاب له يفقد فيه عالم يعجبه من فلاسفة اليونان . إلا أنه يربأ بالسهروردي عن أن يكون ضد الفلاسفة اليونانية . وسرعان ما يقول إن السهروردي يستوجب على طالب العلم أن يكون واسع الاطلاع على فلسفة أرسطو والمنطق وما وراء الطبيعة والتصوف ، أمؤكدنا بذلك أن صاحبه أبعد ما يكون من تعصب وتزمت . وإن كان اقبال لا يخفى تعاطفه معه لأن مذهبه أصيل في فارسيته ، ولأنه قتل ظلمها في رأيه في غير ذنب . ثم ينظر في مختلف المظاهر الخاصة بفلسفته وهي الفلسفة الإشراقية .

ويستعرض النظر في معرض كلام اقبال عن الفلسفة الإشراقية ، قوله إن فلاسفة الفرنج القدماء لم يكونوا ثنويين مثل كهنة زردشت في أخذهم بمبدأ أن الواحد لا يمكن أن يسبب الفيض الخارجى من نفسه على أن يكون أكثر من واحد في نسبه إلى مصدرين هما النور والظلام على أن الصلة بينهما ليست صلة الضدية بل هي الصلة بين الوجود وعدم الوجود وإيجاب النور بحكم نسبه إلى الظلام الذى يهيمه ليسكون هو الدور .

وبمثل هذه التفرقة يبرج اقبال على الجوسيه والقول بالدور والظلام على

أن الدور خالق كل ما هو خير ، والظلام مصدر أو خالق كل ما هو شر .
ويخرج من ذلك إلى أن الفلسفة الإشراقية التي تتعلق بالدور قد تكون
متأثرة بالفسكرة الفارسية المجوسية إلا أن الفرق بين الفسكرةين ليس به من
خفاء ، فاقبال يربط بين دراسته لعقيدة الفرس الدينية قبل الإسلام ودراسته
لفلسفة الفرس بعد الإسلام .

ومما يجتذب إليه الانتباه ، أن اقبالا ظاهر الميل إلى بسط القول في
المذهب الإشراقي وهو يتدبره ويعقب على مبادئه ملتزما في ذلك حدود
المنطق ، ويقضى به ذلك إلى القول في أزلية السكون مثلا . فيقول إن من
يقولون بعدم أزلية السكون يستمدون إلى فرضية إمكان استقرار تام . ويعيب
منطقيتهم في قولهم إن كل حبشي أسود وكل الأحباش سود ، وكل حركة
تبدأ في وقت بعينه وكل حركة لا بد أن تبدأ على هذا النحو .

ويصرح بأن كيفية هذا التعليل تعجاني عن الصواب وليس في الامكان
إيضاح المقدمة الكبرى ولا يمكن جمع الأحباش كافة في الماضي والحاضر
والاستقبل في زمن معين . وعالم على هذه الصفة لا يمكن أن يكون .

ويقول اقبال معادا غير معلول حين يعود إلى الاعلاء من قدر صاحبه
السهرودري والاشادة بفضله ، فيذكر أنه يتقدم عن الفيلسوف الألماني ليبنتز
في بعض ما يرى ، ويؤكد أنه أول مؤلف فارسي له منهج يعرف عناصر
المعرفة في كل مظاهر الفكر المجرد عند الفرس .

ويقوم كيانا خاصا لمذهبه ، وعنده على البقيض مما عهد المتصوفة أن
العالم شيء حقيقي كما أن النفس الإنسانية معجزة بخاص من فرديتها ، ويفرض
على أغوار نفسيته كما يقارن بينه وبين ابن سينا ويصرح بأنه في منهجه أكثر

نظاما وأميل إلى التجريبية ، ويعقد الصلة بينه وبين أرسطو فيذكر أنه يعد
تلميذا له في مذهبه الأخلاقي إضافة إلى أنه يبدل في الأفلاطونية الحديثة في
منهج للتفكير هو منهج فارسي محض ، ويضفي روحانية على التنوية
الفارسية القديمة .

أما بعد إذ رأينا أن صريح النص في كلام المؤلف عن السهروردي
يتضمن الإشارة إلى أن السهروردي يقول بوجود ذاته للنفس خاصة بها
وحدها ، فلما ملحظ ما كان له أن يفوقنا الالتفات إليه ، ولتفسير ذلك
نقول أن اقبالا في حداثته وأول عهده بالبحث والدراس متجذب الالتفات
إلى هذا من خصوصيات النفس ليستقيم في الفهم أن يعد منه ذاك أساسا
أقام عليه من بعد أوضح وأهم عنصر من عناصر فلسفته الخاصة التي كرسها
لدهوته الإصلاحية الإسلامية ، وكره من المتصوفة أخذهم بفكرة وحدة
الوجود والفناء في الذات الإلهية .

وأصر في جذم ويقين على ضرورة فصل الذات الإنسانية عن الذات
الإلهية . وهو حتى إذا مال لف المتصوفة في مواضع من أشعاره وبمثل ما
يعرف عنهم بحضور القلب في حضرة الرب ، سرعان ما يهب الصوفي
أو قلبه وهو في هذا الحضور ، إلى وجوب الحرص على ذاته وشدة
الاستمسك بها من خشية أن تضيع في بحر ذباك النور الإلهي .

وإذا امتد به الكلام إلى ذكر الجيل لم يفقه في أكثر من موضع أن
يجد مجالا متسعا للمقارنة بينه وبين أكثر من فيلسوف من الألمان ، ولا عجب
فهو من عكف على الدراسة في بلادهم وأحاط علما بمناهج تفكيرهم وتلك
ظاهرة يعينها في كتابه هذا لا نذكر أنما وقعنا على مثاها في كتب غيره .

وذلك ما طبع تفكيره بنحاص من طابع ، فأنتمت دعوته الإصلاحية بما لم تقسم به دعوة غيره من المصلحين الإسلاميين ، وبذلك قام الدليل على أن تنوع مقومات الثقافة فيه الخير الواسع . وبالدكر جدير أن ثقافته الغربية آزرت ثقافته الشرقية والإسلامية على غير ما كان المتوقع من مثله ، وهنا نعود ثانية إلى ذكر دعوته إلى ضرورة الحرص على الذاتية . فله كتابه جعل من نفسه بضرب المثل في التمسك بذاتيته الإسلامية .

أما تعريف اقبال للإنسان الكامل بقوله عنه إنه يتلقى كل الأسماء الأساسية والإشعاع ، وإن الصفات الإلهية كلها تنجلي فيه ، وهذا من كلامه يذكرنا بما أخذه عن رأى ماسينيون من بعد ذهابه إلى أن العلاج قال أنا الحق بسبب من أن صفات الله صفات تشبه صفاته ، وبذلك تكون قولته مفسرة على هذا المفهوم .

وليس بمستبعد أن يكون ماسينيون نفسه وهو صاحب الرأى معائرا بهذا مما ذهب إليه الجبلى في تعريفه للإنسان الكامل .

ويقف الكلام عن فلاسفة الفرس في العصر الإسلامى القديم بإقبال عند نهاية ، امتدح له من ذكرهم في عصر أحدث بداية فيمتدث عن أول فيلسوف فارسى فى إيران بعد عهد القنار هو ملاصدرا وملاهادى ، وبلغت إلى أن الروح الفارسية تخلصت شيئا بعد شئ من فلسفة أفلاطون . ولكن سرعان ما يمزج على فلاسفة المسلمين فى الأندلس فيقول إنهم عرفوا فلسفة أرسطو حق المعرفة ويمزج ذلك إلى عبقرية أمة الفرس وأمة العرب . فاقبال لا ينسى العرب فى تناول الحديث به عن الفرس . ثم يعال ويربط النتيجة بالمقدمة فىرى أن العبقرية العربية كانت هلمية أصلا .

وبسبب من ذلك لم تقع منهم فلسفة أفلاطون موقع إعجاب . وترتب
على ذلك انصرف العرب عن أفلاطون واتجهوا إلى أرسطو ، كما انقاد الفرس
إلى أفلاطون ، ويتجلى هذا في فلسفة ملا هادى الذى لا يعترف بالقوم
ويدنو من الفكرة الأفلاطونية الخاصة بالحقيقة .

وينبرى اقبال فى معرض كلامه للرد على آراء بعض علماء الغرب الذين
قالوا ما لم يرض عنه ، فنقض رأيهم واجتهد برأيه .

ويبدو أن اقبالاً حق فى بحثه هذا الذى يقصره على فلسفة الفرس ولا
يتحدث فيه إلا عن كان له فى الفرس نسب ، لا يغفل حقيقة لها الأهمية
وهي أنهم من أهل لا إله إلا الله . شأهم فى ذلك شأن العرب سواء
فهم تفتت الإشارة اللاحقة إلى العرب ، كما أنه قرر أن كل الفلسفات الفارسية لم
تنبت عن الدين الإسلامى بل يتجاوز ذلك ليقول إنها إنقمت دينا . وبذلك
يقوض لنا أن بحقه يستوعب الفلسفة الإسلامية وإن كانت جمهرة أصلا
من الفرس لا من العرب ، وما فى ذلك من بأس مادما مسلمين بل وأكثرهم
ألف وصف بلغة الضاد ، وما فرق الإسلام بين الأجفاس .

ويبلغ باقبال الكلام ذكر المذهب البابى والبهائى ويرى فى هذين
أعداء لما قال به هادى السبزوارى وهو بفصل القول فى هذين المذهبين
ويذكر عقائد على علاقتها فى معرض السرد التاريخى . أما نحن فوأننا من
الخير أن نستغنى عن ذكر بعض هذه العقائد فأغفلنا ترجمة ما أوردناه لك
وعلى الأخص ما جاء من تفسير لبعض آيات الله الحكيم .

ويجربى اقبال على مألوف عادته فى عقد الموازنات . لقد عهدناه موازنا
بين آراء المسلمين وفلاسفة الألمان وبين كثير من العقائد الفارسية والهنديّة

وما هو ذا يتجبن الفرصة للمقارنة حتى في حديثه عن بهاء الله فيقارن بين رأى له في مذهبه وآخر في مذهب بوذا فيقول إن الخلاص عند بوذا يعمل على تطويع ذرات العقل بإخماد الرغبة ، أما بهاء الله فيسكون باكتشاف أصل المشق الذي يختفي في أعماق السريرة ..

وكل من بوذا وبهاء الله على القول ببقاء الطبايع والأفكار بعد ممات أصحابها ، ولتخضع من بعد لقوى لها مشابه من طابع في العالم الروحي إلى أن يجد ركيزة لها من جسد لقدام على ما هو عند بهاء الله اكتشاف وعهد بوذا لإخماد وتدمير .

ولهذا من قول أقبال قاطع دلالة على سعة أفقه الثقافي وأنه راسخ القدم لا في المذاهب الإسلامية الفلسفية والألمانية وكفى ، بل إنه إلى هذا كله محيط واسع الإحاطة بمذاهب حكماء الهند بما يضيئ على بحثه طابعا خاما نذر أن تقع على مثله لدى المفكرين والباحثين الإسلاميين .

وكأما لا يملك أقبال قدرة على أن يتفك عن ميله إلى المقارنة فينبغي بتكلامه عن بهاء الله بتفقد المقارنة بينه وبين الفيلسوف الألماني شوبنهاور ، أما خاتمة الكتاب ففيها عرض على وجه الإجمال لما تضمنه البحث على وجه التفصيل وأقبال يضعه تحت نظرة تأمل مستجمعة مستوعبة على نحو دية العيون على كشف ما غاب في راحة الكلام . فسكاد يستفاد ورأب صدع ما كان بين فكرة وأخرى فتعثر إدراك جليلة الأمر ، وأقبال إلى هذا يدلني في هذه الخاتمة بأحكام لم يدل بها في هاب البحث وبذلك زاد فيه ما يعود بالذم ويبدو كالجديد المفيد .

مثال ذلك قوله في إيجاز إن الثنوية الفارسية قبل الإسلام تبدو من

السطوحية والسذاجة في الغاية كما يشير إلى أن المجوسية قبل الإسلام كان لها صدى في مذهب بعض فلاسفة القروس المسلمين من قدماء ومحدثين.

ولست برافع قلبي عن هذه السطور الأواخر قبل أن أقول إنني لم أكن مدمقد النية على جعل هذه المقدمة عرضا ومراجعة للكتاب ، بل أردت بها أن تكون تمحيصا وتمثالا لما جاء بين دفتيه ، ودراسة لصاحبه ضيفا .

وكان الرأي أن أنقله عن أصله في الإنجليزية ، ولست كم من مؤمل شيء ، ليس يدركه ، فقد انتطعت وسياتي إليه في أصله على طول انتظار ونقاد صبر . وجرى القضاء بأن أستهدي من أهداني ترجمة له في الفرنسية^(١) ، فطبت بها نفسا وما رأيت في العقل عندها بأسا . فهذا الكتاب كتاب علمي وفرق بين نقل نص علمي لا يحتمل تهرفا ، وآخر أدبي فيه التصرف وفق الذوق .

وبعد ، فأنا لا أملك أن أصرف عن خاطري تساؤلا يلزمني وفي الأحايين يسهذي ، ألا وهو ما إذا كانت لي صحبة مع اقبال في عاجل أو آجل في كتاب له أو عنه ، بعد أن دامت تلك الصحبة خمسة عشرة عاما

[١] اتقدم بالشكر خالصا موفورا إلى الأستاذ شريف زيتوني الذي أرسل إلى هذا الكتاب من الجزائر جزاء الله عن العلم خير الجزاء .

1. Eva Meyerovitch : La métaphysique en pers. Paris, 1980.

بل يزيد ، وتيازكت وتعايت : يا علام الغيوب ، فما بقى على مجىء الأجل
إلا القليل الأقل ؟

القاهرة في الصيف من عام ١٩٨٦

دكتور حسين مجيب المهنى

مقدمة

إن فرط الولوع بتصور الغيبيات تصورا مجردا دقيقا ليشكل أوضح خصيصة يمتاز بها الشعب الإيراني ، وبناء عليه فإن الدارس للأدب الفارسي يقع على أسلوب معينه في التفكير فيه مسبعة من أسلوب كابولا وكانت ، على الرغم من الأثر العميق الذي خلفه لهما ما لهما من دقة متناهية في الفكر . ويبدو لي أن الروح الفارسية إنما تهتم على الأخص بالتفصيلي ، مما يترتب عليه تجردها من القدرة على التصديق والترتيب ، وهي التي تشكل لها مذهبها متميزا ، حينما تقصدي لتبيان المبادئ الأساسية من حيث صلتها بما تنفي إليه الملاحظة العامة .

إن الفكر البرهي يرى ما للأشياء من وحدة باطنة ، والشأن كذلك لدى الفكر عند الفرس . ولسكن على حين يبذل البرهي وسعه في اكتشافها من حيث صلتها بكل مظاهر التجربة الإنسانية ، وبشرح شق الكيفيات المستترة في الأشياء الملموسة ، يلوح أن الفارسي يطيب نفسا بعموميتها وعالميتها الشاملة ، ولا يحاول أن يبين وفرة ما تتضمنه في صميمها وإن الخيال الفارسي المرفرف يحط على زهرة وزهرة وكأنه في نشوة سكره ، ويبدو عاجزا عن تمثل الحقيقة في كل ما لها من مقومات تشملها .

وبسبب من هذا يعرب عن أعرق أفكاره وأحاسيسه في نمط من الشعر يعرف بالقرنل على الأخص وهذا الشعر هو ما يجلي روح الفنان عنده .

أما الهندي فهو يطلب مصدرا للمعرفة أسى ، ويتعصر عن ذكر ما يتعمرس (ما وراء الطبيعة)

به من تجارب ، يتولى تقطيعها إربا إربا ويقسرها على إظهار عموميتها التي
تفصح بها . وواقع الحال أن الفارسي لا يعرف ما وراء الطبيعة إلا معرفة
جزئية على أنها أسلوب تفكير ، وعلى الجانب الآخر بهزم أخوه البرهمي في
يقين بضرورة أن يعرض نظريته على نحو توكيدي تحليلي .

ونتيجة لذلك يتوضح التباين بين هاتين العقليتين في التفكير .

وفي إحدى الجاليتين لدينا أساليب تفكير لا تكتمل إلا اكتمالا
جزئيا ، أما في الحالة الأخرى نجد الجلالة الثلاثية لفيدانتا متوغلة في عمق .

ويتحتم على دارس التصوف الإسلامي الذي يرغب في العثور على
عرض شامل لمبدأ الوحدة أن يستقرى المجلدات النخبة لابن عربي وهي
تتضمن تعاليم عميقة يتشكل معها ما يتناقض تناقضا عجيبا مع ما مواطنيه
من عقيدة إسلامية قوية .

ومن ثم نجد تمام التشابه على نحو بين بين شتى فروع السلالة الآرية .
والمتحصل من كل هذا التطور والظفر المثالي في الهند هو بوذا وفي إيران
بهاء الله ، وفي الغرب شوبنهاور ومذهبه هو تعبيره على طريقة هيجل
عن المزاوجة بين العالمية الشرقية الحرة والحتمية الغربية .

بيد أن تاريخ الفكر الفارسي يعرض علونا مظهراً على حدة يختص به .

وفي إيران ربما بسبب من التأثير السامي المسوطر عليها يتبين لنا أن
النظر الفلسفي يندمج اندماجا تاما في الدين ، وكان أعلام المفكرين الأصلاء
مؤسسين في الأعم الأغلب لحركات دينية جديدة .

وبعد الفتح العربي لإيران نلاحظ أن الفلسفة النخالة قد فصلها عن

الذين من المسلمين من أخذوا بفلسفة أرسطو وأفلاطونية الحديثة ، غير أن هذا البت لم يكن سوى بت مؤقت عارض .

فعلى الرغم من أن الفلسفة اليونانية لم تسكن سوى نبتة غريبة في تربة إيران ، إلا أنها أصبحت من بعد جزءاً لا يتجزأ من الفكر الإيراني . كما أن المفكرين من بعد ، قدوا وتكلموا بألفاظ أرسطو وأفلاطون الفلسفية ، وهم متأثرون بأحكام دينية مسبقة .

ولا يسعنا على حال أن نفعل عن تلك الحقيقة إذا ما شئنا أن نفهم في معنى الفكر الفارسي بعد الإسلام .

ونحن في بحثنا هذا إنما نسعى إلى أن نرسى أساساً يقوم عليه تاريخ تال لما وراء الطبيعة في إيران . وفي مثل هذا البحث وهو بحث فإريضي محض لا ينبغي أن نتوقع أفكاراً لها أصالتها ، ولذلك أجزئ لنفسي أن أوضع النقاطين التاليين :

١ - لقد بذلت الوسع في رسم صورة للتسلسل المنطقي للفكر الفارسي وحاولت أن أفسره في لغة الفلسفة الحديثة . ومبالغ علي أن هذا صديق لم أسبق إليه .

٢ - درست التصوف دراسة أدخل في العلم وبذلت الجهد في الإشارة إلى الملامح الفكرية التي كانت في أساس هذا التصوف . وخلافاً للرأي المتقبل في عموم ، حاولت أن أبين أن التصوف هو الحاصل المتوقع اللازم الذي تمحضت عنه قوى فكرية وأخلاقية شتى كان ينبغي لها أن توقف النفس من سباتها حتى تشاهد للحياة مثلاً أعلى .

وسبب من عدم على بلغة الزند كانت معرفتي بزردهشت معرفة
منقوصة أما فيما يختص بالقسم الثاني من مؤلفي هذا فقد تيسر لي أن أطلع
على مخطوطات فارسية وعربية أصيلة إضافة إلى مؤلفات كثيرة تتعلق
ببحوثي وهاهنا ثبت بالمخطوطات الفارسية والعربية التي استمدت منها
الكثرة الكثيرة من المعلومات التي أوردتها .

تاريخ الحكاء البيهقي (المكتبة الملكية في برلين) ، شرح أنوربا مع
النص الأصلي لمحمد شريف الهروي — حكمة العيين للسكاني (مكتبة
المكتب المهندي) شرح حكمة العيين لابن المبارك البغاري ، شرح حكمة العيين
للحسيني — عوارف المعارف لشهاب الدين الشهروردي ، مشكاة الأنوار
للغزالي ، كشف المحجوبين للهجویری ، رسالة النفس للأفضل السكاني
مترجمة عن أرسطو ، رسالة مير سديد شريف ، خاتمة سعيد محمد جيزودراز ،
منازل السائرين لعبد الله اسماعيل الهروي ، جاويد نامه لأفضل السكاني
بمكتبة المتحف البريطاني ، تاريخ الحكاء للشهرزوري ، مؤلفات ابن سينا
رسالة في الوجود لمير جورجاني بمكتبة جامعة كبرديج ، جاويدان كبير ، جام
جيهان نما ، مجمع فارسي رسالات للنسفي رقم ١ ، ٢ بمكتبة كلية تراق .

الثنوية الفارسية

زردشت

الثنوية الفارسية

زردشت

ينبغي على الدوام أن يهوا زردشت حكيم إيوان الأقدم المقام الأول في تاريخ الآريين الفكري ، بعد إذ بلغ مفهوم الجهد من دوام تجموالمهم في سهول آسيا الوسطى فاستقر بهم المقام لزراع الأرض في العهد الذي كانت ترانيم الفيدا مرتلة . وهذا الأسلوب الجديد في الحياة واستقرارهم كأصحاب ممتلكات ، مما أثار عليهم حقد القبائل الآرية الأخرى ، تلك القبائل التي لم تكن تخلصت بعد مما لها من عادات وتقاليد البداوة البدائية ، وكانت تعين الفرصة لسلب ونهب ذوى قراباتها الذين قالوا من الحضارة خطا .

وترتب على ذلك صراع بين أسلوبين من أساليب الحياة ، بادية ذى بدء لتعسكرهم لما اشتركوا فيه من ألوهيته المتعلقة ديوا وأهورا .

وفي الحق أن هذا بداية لمسعى طويل للتفرد ، وهو ذلك التفرد الذى بنت الصلة شيئا فشيئا بين الفرع الآرى وبين القبائل الآرية الأخرى وفي النهاية تجلى هذا فى دين زردشت نبي القرن العظيم الذى عاش ونشر تفاليمة فى عهد سولون وطاليس .

وفي ذلك الضوء الضئيل الذى تلقيه بحوث المستشرقين المحدثون يستبين لنا أن قدماء الآريين ينقسمون طائفتين : أما أهل الطائفة الأولى فهم أنصار قوى الخير وأنباع الطائفة الأخرى أنصار قوى الشر .

وفي تلك الحقبة تصدى هذا الحكيم العظيم للحد من جلدتهم وبدافق من حماسه الروحية قضى قضاء مبرما على مذهب الشياطين وعلى غير المقبول من طاقوس كهنة المجوس^(١).

وليس من هذا هنا أن نعرف بدشاة وتطور مذهب زردشت . وإنما نريد لناقى نظرة على ماله من مظهر متعلق بما وراء الطبيعة . وسنلتزم بالثلاث الفلاني انطاص بالرب والإنسان والطبيعة .

يذهب جايجر في كتابه حضارة الآريين الشرقيين القدماء إلى أن زردشت ورث عن أسلافه الآريين مبدئين أساسيين أولهما وجود قانون في الطبيعة والثاني وجود صراع .

وإن ملاحظة هذا القانون وهذا الصراع هي التي تشكل الأساس الفلاني لمذهبه .

أما المشكلة التي واجهته فهي إيجاد الصلح والوثام بين وجود الشر والخير الإلهي الخالد . وقد عبد أسلافه عديدا كبيرا من الأرواح وكان يجمعها بتمامها في وحدة يسميها أهورا مزدا . كما جمع كل قوى الشر في وحدة مشابهة يسميها دروغ أهريمان . وبفضل هذا التوحيد تآنى له إقرار مبدئين أساسيين كان يعمدهما على حد قول هوج قوتين غير منفصلتين ، بل كان عنده أنهما مظهران لنفس الوجود الأصلي . ويجزم هوج بأن نبي إيران القديم كان على الوجدانية من وجهة النظر اللاهوتية إلا أنه كان ثنويا^(٢) من وجهة النظر الفلسفية . والسبب كان يوقن بوجود أرواح لها ازدواجية كالتوأمية تخلق الحقيقة وغير الحقيقة ، وفي الوقت عينه كان يرى أن هاتين الروحين تتحدان في الخالق الأعلى^(٣) ، وهذا ما فيه إيماء إلى أن مبدأ الشر يشكل

جزءاً في جوهر الألوهية ، وعليه فالصراع بين الخير والشر لا يعدو أن يكون صراعاً بين الإله ونفسه وجهده المبذول للمصالحة بين الوجدانية اللاهوتية والثبوتية الفلسفية يحتمل ضعفاً ترتب عليه إنشقاق بين أتباعه وأشياعه .

أما الزنادقة^(٥) - الذين يسميهم هوج الملاحدة ففي تقديرى أنهم كانوا أكثر مطلقية من خصومهم ، وهم يؤكدون التفرد المعبادل بين الأرواح الأصلية : على حين يرى المجوس اتحادها .

ولقد حاول الآخذون بالوحدة أن يقفوا موقف المعارضة من الزنادقة بشق الوسائل ، ولكن اعتمادهم على عبارات وتعبيرات مختلفة للأعراب عن الوحدة للتوأمين البدائيين يشير إلى عدم الرضا عن تفسيرهم الفلسفي الغامض بهم ، فضلاً عن عطف معارضة خصومهم ويورد الشهرستاني^(٦) في إيجاز ما للمجوس من مختلف الشروح . وعقد الزروانية أن الدور والظلمة كغيط للزمان اللامتناهى . ويؤكد الجيومارثية أن المبدأ الأصلي كان الدور الذى كان يخشى قوة معادية ، وهذه الفكرة المفعمة بالخشية كانت سبباً في نشأة الظلمات . وفي يقين فرقة أخرى للزروانية أن المبدأ الأساس خامرته الشكوك في شيء ، وهذا من تشككه هو ما جاء بأهريمان .

ويبدو كلام ابن حزم^(٧) على أن فرقة أخرى تبين أن أصل الظلمات عبارة عن إظلام جزء من المبدأ الأصلي للدور .

وسواء أكان في الوسع أم لم يسكن المصالحة بين الثبوتية الفلسفية لزردشت وبين وجدانيته فما لأرينب ولا مرأ فيه بالمسبة لما وراء الطبيعة أنه ألمح إلى فكرة عميقة تمس الطبيعة الدهائية .

ويلوح أن هذه الفكرة كان لها أثرها في الفلسفة اليونانية القديمة^(٨) ،

والتصور المسيحي المفوضي البدائي ، كما تأثرت بعض مظاهر الفلسفة الحديثة الغربية^(٩) بالواسطة . إنه حقيق بأعظم توقير وتقدير لا لأنه واجد مشكلة الكثرة الموضوعية في روح ناسفية ليس إلا ، بل لأنه يعد أن بلغ ثغوبة لما وراء الطبيعة بذل الجهد في تطوير ثغوبة للبدئية إلى وحدانية أسمى .

ويبدو أنه فهم ما فهمه الحذاء الصوفي الألماني بعده بطويل زمان من أن التدوع في الطبيعة لا يمكن تفسيره دون أن يقامس الإنسان مبدأ للسلبية أو التباين التلقائي حتى في طبيعة الإله نفسه .

أما من جاءوا بعده مباشرة فما فهموا تمام الفهم ما كان لمعلمهم من عمق فكرته ، وانكفأ سوف نرى من بعد على أي نحو كان التعبير عن أفكار زردشت متجليا في مظهر روي في بعض أفكار الفرس في المقبل من الأيام .

أما من حيث تصويره لتكوين العالم فإن ثنويته تنفضي به إلى تقسيم الكون كله إلى قسمين هما الكائن والحقيقة ، أي كل المبعزات الطيبة الحسنة التي تصدر عن القوة الخالقة للروح الطيبة ، وغير الحقيقة^(١٠) وهي جميع المبعزات السيئة التي تأتي من الروح المعادية . وإن المسالك الأصلية لهاتين الروحين في القوى المضادة للطبيعة ، وهي دائمة الصواع بين قوى الخير وقوى الشر . ولكن بجدر بنا أن نكون على ذكر من أن شيئا لا يتدخل بين الأرواح الأصلية ومبعزاتها الخاصة بها .

إن الأشياء حسنة أو سيئة بسبب من صدورها عما يصدرها حسنا كان أو سيئا ، ولسكنها بطبيعتها الخاصة لا تباين بينها .

أما فكرة الخلق عند زردشت فتختلف اختلافا جوهريا عن فكرة

أفلاطون وشوبنهاور ، فعندهما أن أجواء الحقيقة التجريبية تمكن أفكارا
دنيوية أو لا دنيوية وهي متعلقة بالحقيقة وبالمظهر . ويقول زردشت بوجود
طبقتين للوجود ليس إلا ، وتاريخ العالم ليس سوى صراع متزايد بين
القوى المتقابلة في هاتين الطبقتين . والمستوجب من جانبنا أن نشارك في ذلك
الصراع أسوة بكل ما نشارك فيه ونقف إلى جانب النور الذي سوف يكون
له النصر في عاقبة الأمر على روح الظلمات .

وما وراء الطبيعة عند نبي الفرس كما هو الشأن عند أفلاطون متعلق
بالأخلاق ، وإن تأثيره الأخلاقي ليدور فيما تتميز به بيئته من طابع أخلاقي
خاص .

وفكرة زردشت الخاصة بمصير النفس غاية في بساطتها ، فعنده أن
النفس هي خلق وليست جزءا من الإله ، كما أكد ذلك من بعد عباد
مترا^(١١) وكانت لها بداية في سالف الزمان إلا أنها تقدر على أن
تبلغ الحياة الخالدة بصراعها ضد الشر وذلك على المسرح الأرضي
لنشاطها .

إن لها حرية الاختيار بين السبيلين وهما الخير والشر ، وعلاوة على
حرية الاختيار زودها النور بالضمير^(١٢) ، القوة الشهوية ، النفس ، الفكر ،
الروح ، العقل ، وفراوش^(١٣) وهو روح من الأرواح موكلة بحماية الإنسان
في سفرته إلى الإله .

أما المزايا الثلاث الأخيرة^(١٤) فتجتمع بعد الموت وتشكل كلا
لا يتجزأ .

فالنفس الخيرة وهي تزايل مقرها الجسماني تسمو إلى مناطق عالية
يفنى لها أن تطوى مراحل الحياة القالوة :

— منطقة الأنسكار الطهبة .

— منطقة السلام الطيب .

— منطقة العدل الطيب .

— منطقة المجد السرمدي^(١٥) ، حيث تتحد النفس الإنسانية مع مبدأ
الدور دون أن تفقد شخصيتها .

مانى ومسىزىك

مانى^(١٦) ومزدك^(١٧)

رأينا الحل الذى أوجده زردشت لمسألة التنوع ، وذلك الجدل اللاهوتى أو بالأحرى الفلسفى الذى أنضى إلى الانشقاق فى الكنيسة الزردشتية .

ومانى وهو نصف فارسى ومؤسس المجتمع بدون إله ، كما يعسده المسيحيون يتفق مع هؤلاء الزردشتيين الذين اتبعوا هذا النهى فى مذهبه .

ويواجهون المسألة بروح مادية بحثة ، وأبوه ذو نسب فى الفرس ، هاجر من همدان إلى بابل حيث ولد مانى فى عام ٢١٥ أو ٢١٦ للميلاد ، فى عصر بدأ المبشرون البوذيون يبشرون بالترقايا فى بلاد زردشت .

والطابع الذى يتميز به مذهب مانى الدينى ، ونشره فى جراءة لمذهب الانحلاص للسوحي ، منطقته فى تأكيد أن هذا العالم شر أصلا ، بحيث يستوجب حياة زهد فيه وإعراض عنه ، كل هذا أكتسبه عظيمًا من قدرة ، فما كان له التأثير فى الفكرة المسيحية الشرقية^(١٨) والغربية ، وكفى ، بل ترك آثارا غامضة فى تطور فكر ماوراء الطبيعة فى إيران .

والمدع للاستشراق تدبر المصادر التى استمد منها مانى مذهبه ، ولناخذ فى وصف وتحديد القيمة الفلسفية لمذهبه فيما يتماق به الأصل الظاهرى للكون .

والفصوصية الوثنية على حد قول إردمان تذهب إلى أن تنوع الأشياء مصدره من اختلاط أصلين خالدين هما النور والظلام اللذان أحدهما عن الآخر

وكل منهما مستقل بذاته . إن مبدأ النور يتضمن فكرا عشرا هي : الوداعة
والمعرفة والفهم والغموض والذكاء والحب والتحقيق والإيمان والمودة
والحكمة .

أما مبدأ الظلام فيضمن فكرا خمسا هي : الرطوبة والحرارة والدار
والسم والعتمة . وفيما يتعلق بهذين المبدأين أحدهما بالآخر يعرف ماني خلود
الفناء والوقت ، وكل يتضمن المعرفة والفهم والغموض والذكاء والهبوب
والهواء والماء والضوء والنار .

وفي الظلمة وهي الأصل المؤث في الطبيعة اخفت عناصر الشر التي
تركزت على مر الزمان وأوجدت الشيطان بهيمته المستبشرة وهي مبدأ النشاط .
وإن هذا الوليد الأول الذي جاء من رحم الظلام الوحشي ، أغار على
مملكة الملاك والدور ، وقد شاء أن يدرأ عاديته فخلق الإنسان الأول .

وقامت حرب شعواء بين هذين المخلوقين وتكشفت تلك الحرب عن
هزيمة ماحقة للإنسان الأول . والإنسان بفطنته وفق في مزج عناصر الظلام
الخسة بعناصر النور الخسة . وعلى ذلك أصدر ملك منطقة النور إلى بعض
ملائكته بتشديد السكون من تلك العناصر الممزوجة رغبة منه في إطلاق
ذرات النور من سجنها . أما السبب في أن الظلام كان أول من هاجم
النور ، فهو أن النور وهو طيب المنصر ما كان ليستطيع تقبل الامتزاج
ومنه تضرره . أما تكوين العالم عند ماني إزاء العقيدة المسيحية ، الخاصة
بالخلاص فشبهه بفكرة هيكل فيما يتعلق بالنالوث . وعنده أن الخلاص
عملية جسمانية ، وكل ما يتولد فيها هو إطالة أمد سجن النور ، وهذا مغاير
لغاية ومادة السكون .

وذرات النور السبعية تطلق دوماً من الظلام الملقى في هاوية لا قاع لها
تحيط بالسكون ومع ذلك فإن الدور الطليق يبلغ الشمس والقمر ، ومن
هناك تحملها الملائكة وتبلغها منطقة الدور ، وفيها مقام ملك الجنة وهو
ملك العظمة وهذه لحة موجزة عن تسكوين العالم العجيب عند ماني^(١٩) .
إنه يطرح ما افترضه زردشت من قوى خلاقة لشرح مشكلة الوجود
الموضوعي . إنه يعتمد لنفسه تصورا ماديا للغاية في تلك المسألة ، فهو ينسب
السكون الظاهري إلى امعزاج الأصلين العالدين ، المستقلين ، فالظلام ليس
جزءاً من المادة الكونية وحسب ، وإنما هو كذلك المصدر الذي يقر فيه
النشاط ، وهو في غفوة إلى أن يندلق في السكائن عندما تحين اللحظة المواتية
وإن فكرته الأساسية فيما يختص بتسكوين العالم لشبهه شبيهاً عجيباً فكرة
الفكر الهندي العظيم كايلا ، وهو الذي يفترض أن نشأة السكون معزوة
إلى سقا (الخير) وتاما (الظلام) وراجا (حركة الرغبة والهوى) وهذه
تتعد لتنشء الطبيعة ، حينها يختل توازن المادة الأولية ، ومن التحول^(٢٠)
المختلفة لمسألة التفرد التي أوردها أصحاب الفيدا وهم يتلمسون القدرة الخفية
لماي والتي يدركها لا يفتقر وقد شرحها بعد ذلك بطويل وقت في مذهبه
الخاص بأن الوجود هو ذاته أو هو ما هو عليه ، وإن العمل الذي جاء به
ماني حل ساذج ولكنه حري بأن يجد له مكاناً في تاريخ تطور الأفكار
الفلسفية . وقد تسكون قيمته الفلسفية تافهة ، وليكن ما من ريب في أن ماني
كان أول من قال بأن السكون كانت نشأته من نشاط الشيطان ، وعلى
ذلك فهو سيء أصلاً ، وهذا ما يبدو لي أنه يشكل التعبير المنطقي الوحيد
لذهاب يدعو إلى الزهد على أنه مبدأ موجه للحياة . وفي عصرنا الحاضر
انقاد شربنهاور إلى الأخذ بالمتحصل من هذا الرأي ، وهو يخالف ما يذهب
(ما وراء الطبيعة)

إليه ماني ، فيظن أن مبدأ الموضوعية أو الإفرادية للرغبة في العيش قائم في الطبيعة نفسها من الإرادة المبدئية وليس مستقلاً عنها .

ولنعرض الآن بالدراسة لـذاك إشتراكي إيران العظيم .

ظهر في الشيوعية القديم على عهد أنوشيروان الملك العادل (٥٣١ — ٥٧٨) وقد قام بحركة ثورية أخرى معارضة لمذهب الزرواني السائد^(٢١) .
وشأن مزدك كشأن ماني في القول بأن تنوع الأشياء إنما يصدر من امتزاج أصول مستقلة ، خالدة ، يسميها شيد أي الدور . وتارة أي الظلمة غير أنه يختلف عن سلفه في تأكيده أن امتزاج الأشياء وانفصالها نهائياً ، ليس سوى أمر عرضي ولا ينتج البتة عن اختيار .

وإلاه مزدك ذو شعور ويملك أربع قوى أساسية في وجوده السرمدي القدرة على التمييز والتذكر والفهم والابتهاج — وهذه القوى الأربع أربعة تجليات شخصية توجه مسار المكون . ومرد التنوع في الأشياء والناس إلى التشكل المتنوع للأصول المبدئية . غير أن السمة الأكثر تمييزاً لتعاليم مزدك شيوعيته التي تعكس وميضاً لروح الفلسفة المتعلقة بنشأة للعالم عند ماني — وعند مزدك أن الناس جميعاً بمنزلة سواء ، أما فكرة تملك الفرد فما كانت إلا من نزغات الشيطان ، وهو عدو ، يرغب في جعل دنيا الرب مشرحة لشقاء ليس له من نهاية . إن هذا المظهر المميز لتعاليم مزدك كان أعنف ما صدم ضمير زردشت وأفضى في العاقبة إلى هدم مذهبه العظيم ، وكان الظن به أن يهطق النار المقدسة بمحجزة منه وأن يجعلها شاهداً على أن نبوته إنما كانت حقاً .

نظرة الى الوراء

نظرة إلى الوراثة

ظهرنا على بعض مظاهر الفكر الفارسي قبل الإسلام ، ولكن بسبب من عدم علمنا بتهارات الفكر الساساني وكذا الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية التي قررت تطوره ، عجزنا عن عرض صورة مكتملة للسلسلة الأفكار . إن الأمم شأنها شأن الأفراد في تاريخها الفكري تبدأ بالموضعي . ومع أن نزعة زردشت الخلقية العارمة خامت لونا روحيا على نظراته الخاصة بأصل الأشياء ، فإن الحاصل الحقيقي لهذه الفترة من التفكير المجرد في إيران لا يبدو أن يكون نهضة مادية . وإن مبدأ الوحدة ، وإن كان باعثا فلسفيا لكل ما هو كائن ليس سوى النظرة المعجلى لهذا المظهر من مظاهر التطور الفكري في إيران .

وإن ذلك الجدل الذي قام بين تلاميذ زردشت لتدل على أن التصور للواحدى للعالم قد بدأ ، ومن أسف أننا نعدم دليلا يتيح لنا الإيقان بما يتعلق باتجاه الفكر الفارسي قبل الإسلام إلى وحدة الوجود .

ومن المعلوم أنه في القرن السادس الميلادي وجد ديوجين وسامبرسون وغيرهما من المفكرين الآخذين بالأفلاطونية الحديثة أنفسهم في ضرورة أن يبعدواهم موثلا في بلاط الملك العادل أنوشيروان لما حاق بهم من اضطهاد جوسلنيان ولقد أمر هذا العادل الفارسي العظيم بنقل السكعب له عن

السفسكوتية واليونانية ، ولم يكن إلا نملك من واقع التاريخ دليلا على مبالغ
تأثر الفسك الفارسى بهذا كله .

ولودر كلامنا الآن على ظهور الإسلام في إيران ، فالإسلام قد هدم
ما كان قائما من كيان قديم للأشهاد ، وجاء الترويج المتأملية بفكرة اليونانية
جديدة بجملة ، كما أن اليونانية اليونانية الخاصة بالرب والمادة تتميز عن اليونانية
الفارسية الخاصة الخاصة بالرب والشيطان .

ظهور الاسلام ودخول الفكر اليوناني

٢ - الأرسطيون والأفلاطونيون

المحدثون في إيران

بدأ عصر جديد لتاريخ الفكر الفارسي بفتح العرب لفارس . ولكن خرمسان العرب المغاوير الذين وضعوا بهموفهم حدا للاستقلال السيامي عند هذا الشعب العريق في القدم ، هيجزوا المعجز كله عن أن يمحووا الحرية الفكرية لهؤلاء الزردوشتين الذين دخلوا في دين الله .

وإن الثورة السياسية أتت آثارها الفتح العربي فحدد بداية لظاهرة تأثير وتأثر بين الآريين والساميين ، ونجد أن الفارسي وهو يسمح لسكياته كله بأن يتأثر بالسامية تمام التأثير ، يطوع الإسلام في تودة وهدره لما اعتاد من تفكير يختص به .

أما في الغرب ، فإن القطعة الهيلينية شرحت دنيا فارسيا آخر ، هو المسيحية ، وفي الحالتين ، تبدى نتائج الشرح شيئا مرموقا . وفي كل حال يسعى المفسر إلى التخفيف من شدة لقانون مطلق مفروض وافد من الخارج على الفرد ، وفي عبارة واحدة هذا يسعى في جعل الخارجي داخليا . وهذه عملية تطوير للفكر اليوناني مع الإضافة إلى أسباب أخرى أعاققت تطور عملية التصور وبذلك كانت تمحولا بين الموقف الذاتي الخالص للفلسفة الفارسية قبل الإسلام والموقف الموضوعي للمفكرين من بعد .

وفي حسباتي إلى حد كبير أنه بسبب من تأثير الفكر الأجنبي عاد الظهور إلى الميل إلى الواحدية القديمة في أواخر القرن الثامن ، وقد اتخذت

مظهرا أكثر روحانية ، وفي تطورها التالي أحييت الفدوية الفارسية القديمة المعاصرة بالفرور والظلام وجعلتها أكثر روحانية ، كما أن الفطنة اليونانية وهبت حياة جديدة للفطنة الفارسية الوقادة ، وساهمت في تطوير الفكر الفارسي واستوعبه في آخر الأمر ، ولما سبب كاف لاستعقرا سريعا ولو مع كراهية التكرار مبادئ الأفلاطونيين المحدثون من الفرس ولا يجدر بهم فضل الاهتمام في تاريخ الفكر الفارسي الخالص .

ومع كل ينبغي أن نكون على ذكر من أن الحكمة اليونانية إنثرت إلى الشرق الإسلامي عبر حران والشام . وقد أخذ أهل الشام بالفكر اليوناني في أحدث مراحله ، ونفقي به الأفلاطونية الحديثة وقدموا إلى المسلمين ما حسبوا أنه فلسفة أرسطو على الحقيقة . ومن عجب أن فلاسفة العرب والفرس تغالفا فيما بينهم واحتدم جدالهم فيما كانوا يحسبونه من أرسطو وأفلاطون الحقيقة ، وما دار بخلاف قط . أنه لا غنية لهم عن العلم باليونانية كيما يفهموا حق الفهم فلسفتها . وبلغ من جهالتهم بأنهم حسبوا أن ترجمة موجزة لأنياد أفلاطون هي إلا هبات أرسطو . وكان ينبغي لقرون أن تتعاقب عليهم حتى يتأتى لهم أن يفهموا هذين المعلمين العظيمين للفكر اليوناني .

ونحن في ريب من أن يكونوا قد فهموه تمام الفهم في يوم من الأيام .

وغير شك أن ابن سينا أكثر وضوحا وأصالة من الفرائي وابن مسكويه^(١) ، وابن رشد الأندلسي مع أنه أقرب إلى أرسطو من كل من سبقوه ، كان يعمد عن القوص في أعماق فلسفته . وإيس من انصاف الحق أن نتهمهم بأنهم قد دوهنا في تسمية ذليلة .

إن تفكيرهم يعرض محاولته في دول لم تشق طريق في مقامات مضللة تبعث اليأس لترجمات قام بها من لا علم لهم بالفلسفة اليونانية . وكان عليهم أن يعدوا التفكير ويعملوا الروية في فلسفة أرسطو وأفلاطون . وشروحوهم جهد مبذول عما خفي وليس عرضا للحقائق . وأن الملاحظات التي أحاطت بهم ولم تقدمهم على تشكيل فكر مستقل ، تشير إلى روح ذات فطنة ، إلا حبيسة مع الأسف بين أكوام من بله وغباء يففى رقعا شيئا فشيئا بذاب صبور بفضل الصواب عن غير الصواب .

وبعد ما أتينا به من ملاحظات مبدئية ، لمقتول بالدرس المحمدين وللمفسرين الفرنسيين للفلسفة اليونانية الواجدة نلو الآخر

ابن مسكويه^(٣)

انطرح جالبا اسم السرخس^(٤) الفرابي الذي كان تركيا ، والرازي الطبيب (المتوفى عام ٩٢٢ م) ، الذي كان وفيا لأفكاره الفارسية ، يعد النور أول مخلوق ويقول بخلود المادة ، والفضاء والزمن ، ولنباع إلى اسم واسع الشهرة لأبي علي محمد بن محمد بن يعقوب المعروف بابن مسكويه. وكان خازنا لاسلطان البويهى عضد الدولة وهو من أعظم المفكرين القروس للشتغلين بالتوحيد والطب والأخلاق والتاريخ . وهذه نبذة موجزة عن مذهبه مستمدة من كتابه المشهور « النور الأصفر » المنشور في بيروت .

١ — وجود المبدأ القهائى :

هذا يتبع ابن مسكويه أرسطو ويقوم حججه على الحركة الجسمانية . وكل الأجساد مزودة بالقدرة على أن تتحرك الحركة التى تلزم لها ، وهى قدرة تتضمن جميع كفايات التغير ، وهى لا تصدر من طبيعة الأجسام .

والحركة تستوجب إذا مصدرا خارجيا أو الحرك الأول . والفرض الذى يقول بأن الحركة يمكن أن تشكل جوهر الأجسام نفسها تكذيبه التجربة .

والإنسان على سبيل المثال له القدرة على أن يتحرك بحرية ولكن أخذاً من الفرض السابق ذكره فإن الأجزاء المختلفة لجسمه يجب أن تستمر فى الحركة حتى بعد أن يكون بعضها قد انفصل عن بعضها الآخر .

وإن سلسلة أسباب الحركة يجب أن تقف عند سبب هو نفسه لا يتحرك

ويحرك الباقي . وحركة السبب الأول جوهرية لأن الظن بأن الحركة في السبب الأول سوف يستوجب تراجعاً لا ينفع وهذا محال .

إن المحرك الذي لا يتحرك فريد . وإن تعدد الحركات الأصلية ينبغي أن تحتوي شيئاً مشتركاً في طبيعتها ، بحيث يمكن أن تكون مرتبة في نفس الطبقة .

ويجب كذلك أن تتضمن بعض النقاط المختلفة لكي يمكن تمييزها فيما بينها . ولكن هذا التشابه والتعالف في الجزئيات يستوجب وجود تركيب في أصولها ، وهذا التركيب وهو صورة للحركة كما أظهرنا وجد في أول سبب للحركة . إن المحرك الأول فضلاً عن ذلك خالد وغير مادي .

وبما أن العبور من اللاوجود إلى الوجود صورة للحركة ، وأن المادة خاضعة على الدوام لنوع من الحركة ، لا يترتب على ذلك إلا أمر واحد ليس خالداً أو مشارك للمادة يجب أن يكون حركة .

٢ — معرفة النهائي :

إن كل معرفة إنسانية تبدأ بأحاسيس تتحول بالتدريج إلى أفكار . والمراحل الأولى للتفكير مشروطة بالوجود الخارجي للشيء .

ولكن تقدم المعرفة يتضمن إمكانية التفكير دون أن يكون هذا التفكير مشروطاً بالمادة . إن الفكرة تبدأ بالمادة ، ولكن غايتها هي أن نفسها شيئاً فشيئاً من الشرط الأول لإمكانية الخاصة بها وثمة مظهر آخر أكثر سمواً يبلغه الخيال وهو القدرة على الإعادة والاحتفاظ بصورة أو شكل لشيء ، دون الرجوع إلى الوجود الخارجي لشيء نفسه .

نوفى تشكيل المعاني المجردة يبلغ التفكير مظهرها. فكشعروا في أنها مخويع،
المادية ، مع أن المعنى المجرد في تولده من الممارسة يمتلئ الإدراك ، لا يمكن
أن تمدد كالملة المتجربة من السبب المذفع من الأحاسيس

ولكن كون تصور المعاني المجردة يرسو على الإدراك لا يمتنع أن
ينفى بنا إلى أن نجعل البون البعيد بين المعنى المجرد والإدراك .

والإدراك الفردى يخضع لتغيرات لها الدوام وهذا ماله الأثر في طابع
المعرفة القائمة على مجرد الإدراك ..

وعلى ذلك فالإدراك الفردى يتعري من عنصر الديمومة .

وعلى النقيض من ذلك ، فإن المعنى المجرد السكى لا يتأثر بقانون
التغير . إن الأفراد يتغيرون أما السكى فلا يمسه شيء . إن من طبيعة المادة
أن تخضع لقانون التغير ، وكلما زاد تحرر الشيء من المادة قلت قابلية للتغير .

والله متحرر محررا مطلقا فيما يتعلق بالمادة ، وعليه فهو ثابت ثباتا
مطلقا ، وإن تحرره هذا التام إزاء المادية هو الذى يجعل تصورنا له أمرا
يتماثل أو يتعدى . والغاية من كل تعليم فلسفى هو تنمية القدرة على التفكير
والعامل فى المعاني المجردة الخالصة ، وجاء أن تقدر درجة دائمة على جعل
تصور شيء غير مادي أمر في الإمكان ..

٣ - كيف يخلق الواحد الكثير :

فيما يتعلق بهذا ، يجدد لنا أن نتجه إلى تقسيم بحوث ابن مسكويه

قسمين :

(١) إن العامل أو السبب النهائي خالق العالم من لا شيء ، ويقول إن الماديين يؤيدون أن المادة خالدة وينسبون الصورة إلى القدرة الخالقة لله . وعلى ذلك فمن المتيقن أنه حينما تنتقل المادة من صورة إلى أخرى ، بمعنى الصورة الأولى فناء تاما ، ولو لم يكن لها الفناء التام ينبغي لها أن تنتقل إلى جسم آخر ، وتوجد في الجسم نفسه . إن الاختيار الأول تناقضه التجربة اليومية . وإذا ما حولنا كرة من شمع إلى ملعب صلب فإن استدارة الكرة الأولى لا تنتقل إلى جسم آخر والاختيار الآخر مستحيل سواء بسواء فلزام أن نتبين أن الصورتين متناقضتين ، المحيط والطول ينبغي أن يوجد في نفس الجسم ، ويترتب على ذلك أن الصورة الأصلية تنتقل إلى القدم المطلق حينما تحول الصورة الثانية ، وهذا ما يقيم الدليل على أن الصفات أى الصورة واللون وما إلى ذلك تانى إلى الوجود من تمام العدم . وكما ندرك أن المادة ليس لها الخلود كالصفة ، ينبغي لنا أن نقف على الحقيقة فى القضايا التالية :

— إن تحليل المادة نتيجة عدة عناصر متباينة ، وتفوقها تؤول إلى عنصر واحد بسيط .

— لا انفصال بين الصورة والمادة ، ولا يلقى الصورة أى تغير فى المادة . ويستبطن بن منسكويه من هاتين القضيتين أن الجوهر كانت له بداية فى الزمان . والمادة شأنها فى ذلك شأن الصورة لا بد أن تسكون قد وجدت ، لأن مخلود المادة بوجب مخلود الصورة ، ولعلنا أنها لا يمكن أن تعد خالدة .

(ب) عملية الخلق . وما لسبب في هذا التنوع العظيم الذي نصادفه في كل ناحية ؟

كيف يمكن أن يكون المتعدد قد خلقه الواحد ؟

هندما يقول الفيلسوف ، إن شيئاً واحداً ينتج عدداً من الآثار المختلفة ، فإن كثرتها يمكن أن تنتج من سبب من الأسباب العالية :

— إن سبب امعلاك القدر المختلفة فالإنسان على سبيل المثال يعالف من مجموعة عناصر وقدر مختلفة ، يمكن أن يكون السبب في أعمال متباينة .

— السبب في أنه يعمل بمواد مختلفة .

ولعل من غير الصحيح أن أية قضية من هاتين القضيتين كالسبب النهائي — الله . إنه يملك قدراً مختلفة ، وكل مدتها متميزة عن الأخرى ، ويبدو جلياً أن هذا محال ، إذ أن طبيعته لا تعرف كيف تقبل التشكيل . إذ كان الظن أنه استخدام مختلف الوسائل لينتج التنوع ، فمن خالق هذه الوسائل ؟

ولو كانت هذه الوسائل بسبب القدرة الخالقة من قدرة أخرى خلاف القدرة النهائية ، لوجدت كثرة من الأسباب النهائية . وإذا ما كان السبب النهائي نفسه قد خلق هذه الوسائل ، لكان لجأ إلى استخدام وسائل أخرى لخلق تلك الوسائل . أما القضية الثالثة لا يمكن قبولها كذلك كتصور للعمل الخالق . إن الكثرة لا يمكن أن تصدر بسبب من عامل وحيد .

ويترتب على ذلك أنه لا وجود لإلحاح واحد لهذه الصعوبة ، وهو السبب النهائي خلق شيئا واحد أفنى إلى خالق شيء آخر .

وهنا يحصى بن مسكويه الفيوضات المعادة في الأفلاطونية الحديثة ، وهي فيوضات تزدد كثافة شيئا فشيئا حتى تبلغ العناصر الأولية ، وهي التي ترتبط كيما تفسىء صوراً للحياة تتدرج في سموها ، وشينبلى ياتخص نظرية بن مسكويه^(٤) في التطور : « إن ترابط الجواهر الأولية أنتج العالم المعدنى ، وهو أدنى صورة للحياة . وللخلق مظهر أصمى في العالم النباتى . وهذا ما بدا أول ما بدا في النباتات الذى يعمو من تلقاء نفسه ، وبعد ذلك تأتى النباتات والأشجار بأنواعها ، وهي التى تمس حد العالم الحيوانى ، بحيث يبدى خصائص حيوانية بعميقها . وبين عالم النبات وعالم الحيوان صورة خاصة للحياة ليست حيوانية ولا نباتية ، وليكتهما تشترك في خصائصهما [كالمرجان مثلا]

أما الخطوة الأولى بعد هذا المظهر الوسطى للحياة فهو القدرة على الحركة ، حتى في حاسة المس عند صغار الديدان في زحفها على الأرض .

إن حاسة المس في تمييزها على المحسوسات تولد صوراً أخرى للمس إلى أن تبلغ مستوى الحورانات العليا التى يبدو الذكاء في الظهور لديها على نحو تضاعدى

إن الإنسانية مدوسة عند القرد ، وهو الذى يخضع لتطوراً أكثر تقدماً ويبلغ مرحلة أفقية وبستطيع فهمها مشبهاً للإنسان . وهذا تفتى الحيوانية وتبدأ الإنسانية »

(ما وراء الطبيعة)

جـ — النفس :

وكيما نفهم ما إذا كانت النفس تمتلك وجودا خاصا بها ، يقتضي علينا أن نتدبر المعرفة الإنسانية . إن الخاصية الأساسية للمادة هو عجزها عن أن تبدو في صورتين مختلفتين في وقت معا . ولكي نحول ملعقة من فضة إلى كوب فضي ، يلزم من ذلك أن تدمج صورة الملعقة وهذه الخاصية عامة في كل الأجسام ، وما مجرد من هذا لا يمكن أن يعد جسما . وما دام الأمر كذلك إذا ما درسنا ما طبيعة الإدراك ، وجدنا في الإنسان ما يقتدر به على أن يعرف أكثر من شيء في وقت واحد ، وأن يوجد عدة صور متباينة في الوقت عينه .

إن هذا الأصل لا يمكن أن يكون هو المادة ، وماذا إلا لأنه يعدم الخاصية الأساسية لها . إن جوهر النفس يتألف من قدرتها على إدراك عددًا خاصا من الأشياء في وقت ولحظة من وقت . ولكن قد يمكن الاعتراض بأن أصل النفس يحتمل أن يكون ماديا في جوهره ، أو أنه وظيفة المادة .

ومن الأسباب ما يدفع إلى الإشارة إلى أن النفس لا يمكن أن تكون وظيفة للمادة :

(١) إن شيئا يمكن أن يتخذ صوراً وحالات متباينة لا يمكن أن يكون صورة من تلك الصور ولا حالة من تلك الحالات . والجسم الذي يتقبل مختلف الألوان ، ينبغي أن يكون بطبيعته الخاصة بلا لون . والنفس في إدراكها للأشياء الخارجية تتخذ صوراً وحالات متغيرة ، ريثقرب على ذلك استعالة أن تكون صورة من تلك

بالتصور - ويلوح أن بن مسكويه لم يقبل النفسية المدرسية لعصره
وعنده أن الحالات العقلية المختلفة تغيرات مختلفة للنفس عندها .

(ب) إن الصفات تتغير في دوام ، ويقضي أن يوجد وراء مجال التغير ،
بعض الخلايا الدائمة تؤلف الهيكل الشخصي .

إنه أقر أن النفس لا يمكن أن تكون كوظيفة للمادة ، ويستوجب
على نفسه أن يثبت كونها بجوهرها غير مادية .

وهذه بعض براهينه

— إن الحواس بعد أن تجرد بمذنبها قويا ، لا تستطيع لمدة من الزمن أن
تشعر بمذنبه أضعف . وهو على ذلك يصل إلى المعرفة على نحو آخر .

— ونحن إذا ما فسرنا في موضوع من الصعوبة بمسكان ، نبدل الوسخ
في إغماض عيوننا عن كل الأشياء التي تحيط بنا ، لأننا نعددها
عقبات تعوق نشاطا روحيا ولو كانت النفس مادية في جوهرها ،
فلا حاجة بها أن تبدى نشاطا تدفع به كل ما يجمع من الخروج من
عالم المادة ؟

— إن إدراك مذنبه قوى قد أضعف ربما تتأذى به الحواس .

وعلى الأقيص من ذلك فالعقل يكتسب قوة من معرفة الفكر ومن
التصور العام ،

— إن الضعف الجسماني للشيخوخة لا يؤثر في القوة العقلية ،

— النفس تقدر على تصور قضايا خاصة منقطعة الصلة بمعطيات مراكز

الحس بالذماغ ، وعلى سبيل المثال لا تستطيع الحواس أن تدرك إلا
مقتضيات ، لا يمكن أن يوجد معها .

وفيما قدرة خاصة تحكم جوارح الجسم ، وتصحيح ما يصدر عن مركز
الحس في الدماغ وتوحد كل المعارف . وهذا الأصل الموحد الذي يفكر في
المادى الذى أفضى إليه من قناة الحواس ويتقدر بيان كل حاسة ويعين
خاصية الإشارة المضادة ، ويعبى أن يوجد فوق مجال المادة

وإن القدرة على تمييز هذه الاعتبارات على حد قول بن مسكويه يبين
في جزم أن النفس في جوهرها غير مادية . إن عدم مادية النفس تعنى خلودها
لأن الفناء خاصية لكل ما هو مادى .

ابن سينا^(١)

يفرد بن سينا بين فلاسفة الفرس القدامى بتأسيس مذهب فكري خاص به . ومؤلفه وعدوانه « الفلاسفة الشرقية » مازال موجودا ، كما أنه وصل إلينا مجزأ^(٢) وفيه يدلي الفيلسوف برأيه في الخلق الكلي لقوة العشق في الطبيعة وقد يشبه مسودة لنظام ، ومن المحتمل إلى حد بعيد أن الفكر معروضة فيه قد نمت نموا مكتملا فيما بعد . وابن سينا يعرف كتقدير للجمال وبناء على هذا التعريف يقول بوجود ثلاث طبقات للموجودات :

— الكائنات التي في أعلى ذرة من الكمال .

— الكائنات التي في أحط مراتب الكمال .

— الكائنات التي توجد بين هذه القطبين .

إلا أن هذه الطبقة الثالثة من الكائنات ليس لها من وجود حقيقي ، مع وجود أشياء بلغت الكمال في غاية القصوى . وهذا الجهد في البحث عن المثل الأعلى هو معنى العشق إلى بلوغ الجمال وهو عند بن سينا مطابق للكمال . ونحت تطور الصور تسكون قوة العشق التي تحقق كل بحث ، وكل حركة وكل تقدم . والأشياء تتألف على نحو تسكره فيه حليم الوجود وتحب بهجة الفردية تحت صور مختلفة . إن المادة التي تموت بنفسها ، تسكو (أو بالأحرى تندفع إلى أن تسكو) بقوة العشق الباطنة ، صورا مختلفة تخرج رويدا رويدا في سلم الجمال .

وإن حدث هذه الصورة النهائية على الشكل الجسماني ربما تبدو على

الذخيرة التالية :

(١) إن الأشياء غير الحية ^{بم}تشكله من صورة ، ومادة وكيف . وبسبب من هذه القوة العجيبة يرتبط التكيف بعلته أو جوهره ، والصورة تحوى المادة التى تدفعها قوة العشق العارمة ، وترتفع من صورة إلى صورة .

(ب) وقوة العشق لما ميل إلى التمركز . وفى عالم النبات تبلغ درجة أعلى للوحدة أو الانضمام ، ذممع أن النفس مجردة من وحدة الحدث التى تبلغها من بعد . إن عمليات النفس المنبئة هى : التمثيل والنمو والإنتاج .

وهذه العمليات مع ذلك لا تبدو أن تسكون إلا مجليا للعشق .

والتمثيل يبين الجذب وتحويل ما هو خارجى إلى ما هو داخلى .

والنمو هو تحقيق تآلف بين أجزاء هى على الدوام أكبر .

والإنتاج يعنى دوام النوع وليس هذا سوى مظهر آخر للعشق .

(ج) وفى العالم الحيوانى إن عمليات قوى العشق أكثر اتحادا . وهذه

القوى تسمح للفرزة الفياضية أن تعمل فى عدة اتجاهات ، كما يوجد

نمو لطبع يؤلف خطوة نحو وحدة أكبر قوة .

ولدى الإنسان ، هذا الميل نحو الاتحاد يتجلى فى ضميره . والقوة نفسها

« للحب الفطرى والتكويينى » يعمل فى حياة كائنات أسنى من الإنسان .

إن كل شئ يتحرك نحو المعشوق ، وهو الجمال الخالد . وإن قيمة الشئ

إنما تسكون على قدر تقاربها أو تباعدها من هذا المبدأ القمائى .

وابن سينا وهو طبيب مهم على الأخص بطبيعة النفس . ونصلا عن

ذلك فإن مبدأ تفاسخ الأرواح كان له الشيوع في عصره . إنه يخالف متكثراً إلى طبيعة النفس مبيهاً خطأ هذا المذهب . ويقول إن تعريف النفس من الصغوبة بمكان ، لأنها تظهر قدراً واتجاهات متباينة وعلى مستويات تختلف لدى السكان . وإن تصوره لقوى النفس المختلفة يمكن عرضها فيما يلي :

ظهور ونشاط في غير وعي

— إن النفس النباتية تعمل في اتجاهات مختلفة :

١ — التمثيل

٢ — النمو

٣ — الإنتاج

— إن النفس تعمل في اتجاه وحيد وتضمن اتساقاً للعلائق .

(نمو الطعم)

ظهور ونشاط في وعي

— بالاتجاه نحو أكثر من شيء .

النفس الحيوانية

الحيوانات الدنيا :

— القدرة على الإدراك

— القدرة على التقليل (الرغبة في تحصيل اللذة وابتعاد عن الألم)

الإنسان :

— القدرة على الإدراك :

١ — الحواس الخمس الخارجية

٢ — الحواس الخمس الباطنية

— مركز الإحساس في الدماغ ، الاحتفاظ بالصور ، التصور ، التخيل ،
الذاكرة .

وبهذه تشكل الحواس الخمس الباطنية التي تبدو في الإنسان كسبب
تدريجي متزايد رويدا رويدا ، وهو بطور العقل الإنساني إلى عقل اللائكة
والأنبياء .

— القدرة على التعليل (الإرادة) .

ويجتهد ابن سينا في الجزء المتبقى من مؤلفه عن النفس أن يبين أن
في غمية عن مادة تصاحبها . وليس بواسطة الجسد ولا بعض رجائع الجسد أن
تصور النفس أو تخيل ، لأن النفس إذا ما يست حاجتها بالضرورة إلى
مؤثر جسماني لتصور أشياء أخرى ، ينبغي أن تمس حاجتها إلى جسم مغاير
حق تصور الجسم الذي هي متعلقة به . ولكن بما أن النفس تعي وجودها
فإنها تعي بنفسها - تبين في جزم . وتبين أنها في جوهرها مستقلة تماما لكل
جسماني . وان مبدأ تناسخ الأرواح تتضمن كذلك وجودا فرديا سابقا .
ولكن على أن النفس وجدت قبل الجسد ، وينبغي أن توجد نفسا واحدة
أو نفوسا متعددة . إن كثرة الأجساد بسبب من كثرة الصور المادية وهي
لا تشيزاني كثرة النفوس . كما أنها لو وجدت نفسا واحدة ، فإن معرفة ١ أو

الجهل به مما يعنى معرفة بـ أو الجهل به لأن النفس هي واحدة فيهما جميعا .
وإن هذه الطبقات لا يمكن تطبيقها على النفس . ويقول بن سينا إن
الحقيقة هو أن النفس والجسد متجاوران ، غير أنهما متقابلان تماما في جوهر
كل منهما .

وإن تحمل الجسد لا يكون سببا في انعدام النفس . إن الذوبان أو
الانهميار خاصيته للأجسام المؤلفة واسكنها ليست للجواهر البسيطة ، الفردية
والمثالية . وبمسكر بن سينا الوجود السابق ويبدل الجهد في بيان امكان
وجود حياة غير متجسدة وراء القبر

لقد أرخينا نظرة إلى مؤلفات الأفلاطونيين المحدثين من الفرس وبين
من عرفدهم ألفينا أن بن سينا وحده تعلم أن يفكر بنفسه .

ولا نجد أنفسنا في ضرورة أن ندير كلامنا على أجيال من تلاميذ بن
سينا الذين أخذوا على عاتقهم أن يفهموا نهج معلمهم في الفلسفة من أمثال
بهمنيار ، وأبو الماميم الأصفهاني ، والمعصومي ، وأبو العباس وابن
طاهر (٧) .

واقدر كان لشخصية بن سينا من رفعة المكانة في النفوس بحيث كان
تداول أى رأى من آرائه بالإضافة إليه أو الحذف منه يعد ذنبا غير معفو
عنه حتى بعد وفاته بطويل زمان .

إن الفكرة الثقوية الفارسية القديمة الخاصة بالدور والظلمة لاتعد عاملا
له الأثر في تقدم الأفكار الأفلاطونية في إيران ، هذه الأفكار التي ظلت
فترة من الزمن تستعير حياة مستقلة ومزجت في النهاية حياتها المفصلة في
تيار هام للتصور الفارسي . إنها لا تعمل بدمو الفكر المحلي إلا بقدر

ما تشترك القوة وانتشار هذا الاتجاه الواحدى الذى تجلى منذ قديم فى مذهب
زردوشت

ونعم أن هذا الاتجاه قد أوقفه عهد المجادلات الدينية للإسلام، إلا
أنه فرض نفسه بعنف فى المصور القوالى ، وانتهى ببسط تسلطه القوى
وأثره العميق على كل المواقف الفكرية فى ذلك العهد الذى أوجده .

٣ - إزدهار وانهايار العقلانية في الإسلام

ما وراء الطبيعة للعقلانية ، المادية

بعد أن واهمت الروح الفارسية البيئة السياسية الجديدة ، سرعان ما أكدت ما خيلت عليه من ميل إلى الحرية وبدأت تنسحب من مجال الموضوعية ، وكما ترجع إلى نفسها وأن تقابل ما تمثلته بالخروج عن داخلية الخاصة بها . وبفضل من دراسة الفكر اليوناني ، فإن الروح التي كادت تضعف في العيني ، جمعت تفكير وتلاحظ أنه الفيصل للحقيقة . والذاتية تتأكد وتبذل الجهد لتجعل نفسها محل كل سلطة خارجية . إن مثل هذه الحقبة من التاريخ الفكري عهد شعبي يقضي أن تكون هي حقبة العقلانية ، والتشكك والتصوف والبدعة ، وأوضاع لروح الإنسان تقدم فيها بقوة متزايدة الذاتية ، وتطرح كل المعايير الخارجية للحقيقة . تلك هي الحقبة من الزمن التي سوف يدور عنها حديثنا .

وفترة الحكم الأموي إنما هيأت نفسها لتلاطم وتندمج لأوضاع جديدة للحياة ، ولتكن لما أفضى الأمر إلى العباسيين ، وكان التوفر على دراسة الفلاسفة اليونانية ، عادت القوة العسكرية المدفعة عن إيران لتعرب عن نفسها من جديد أغرابا مدونيا وأظهرت فاعلية عظيمة الأثر في كل مناح الفكر والعمل . والقوة العسكرية الجديدة التي وجدت بفضل تمثيل الفلاسفة اليونانية التي كان التوفر على دراستها بكل الشغف ، قادت تورا إلى تدبر نقدي للتوحيد الإسلامي .

وقد دبت الحياة في اللاهوت بقوة الباعث الديني ، وتعلم التعبير بلغة الفلسفة من قبل أن يبدأ العقل السكايل في البحث عن ركن بعيد يقبع فيه بعيدا عن ضجيج الجدل ، كيما يشكل نظرية ممتدة الصلة بالأشياء .

وفي النصف الأول من القرن الثامن نجد واصل بن عطاء وهو التلميذ الفارسي للحسن البصري بعيد الصيت — يقيم مذهب الاعتزال وهو العقلانية ، وحركة لها عظيم من أهميتها اندمجت فيها طائفة من أصحاب الأرواح المتفاهية في رفقها وشفافيتها في إيران ، ولقد وهن هذا المذهب أخيرا في احتدام المجادلات التي قامت في بغداد والبصرة فيما يتعلق بما وراء الطبيعة . ومدينة البصرة ولها ماله من شهرة أمست بفضل من مركزها التجازي ، ملقن للأفكار على تباينها — والخاصة بالفلسفة اليونانية ، والشك ، والمسيحية ، والبروزية والمافوية^(١) ، وقد أمدت هذه الأفكار الروح القوافة إلى المعرفة في ذلك العصر بوفرة من الفيض الروحي ، كما أن البصرة هيأت البيئة الفكرية للعقلانية الإسلامية

وما يدعيه شيئا العهد السرياني للتاريخ الإسلامي لا يتميز بروحانية ما وراء الطبيعة وعلى ذلك العهد قيام دولة الفرس ، شرع تلامذة الفلسفة اليونانية من المسلمين في التفكير جديا في دينهم ، كما أن المفكرين من المعتزلة^(٢) بلغوا ما وراء الطبيعة رويدا رويدا ، وهذا هو الموضوع الأوحيد لدراستنا هذه ، وليس من هذا أن نجرد تاريخ المعتزلة ، وإنما حسبنا هذا أن نشير إلى ماله دخل فيما وراء الطبيعة لتصور المعتزلة في الإسلام أن تصور الاله ونظرية المادة هما وحدهما مظهران للعقلانية التي هي موضوع بحثنا هذا

ان فكرة أحدية الله التي وصلت اليها المعتزلة بفضل من متعلق سليم ،

نقطة أساسية يختلفون بها عن المسلمين من أهل السنة. إن صفات الله في رأيهم لا يمكن أن تعد ملازمة لها. وإنما تشكل جوهر الحقيقة وهي منفصلة عن الصفات الإلهية ، ويعلمون مطابقتها التامة للأصل الإلهي المجرد .

ويقول أبو الهزبل إن الله علیم قوى حی وعلمه وقوته وحياته تشكل ماهية نفسها أي (ذاته) ^(٢) . ولكنني نشرح الوحدةانية الخالصة لله ، يعرض يوسف البصير ^(٤) للبادئ الخمسة التالية :

— ضرورة افتراض الذرة والعرض

— ضرورة افتراض وجود خالق

— ضرورة افتراض أحوال الله

— طرح الصفات التي لا تناسب الله

— وحدانية الله ، على الرغم من كثرة صفاته .

وإن تصور هذه الوحدةانية ، لحقت بها تحولات من بعد ، إلى أن أصبحت لدى معمر وأبي هاشم إمكانية خالصة مجردة لا يمكن تأكيدها فيما يتعلق بها .

ويقول إننا لا نستطيع أن تؤكد معرفة الله ^(٥) ، لأن معرفته يفني أن تكون شيء فيه . الأول يستوجب مطابقة الذات للموضوع ، وهذا محال ، والثاني يحمل الثنوية في طبيعة الله وهذا مستحيل على السواء .

أما أحد الفضل ^(٦) وهما من تلاميذ النظام فمرفا هذه الثنوية وهما يذهبان إلى وجود خالقين أصليين هما : الله (الأصل الخالد) وكلمة الله (أي المسيح لأصل الحادث) ولكن حفظ هذا كما سوف نرى ، لدى منصوره إيران

الذين جاءوا من بعد ليبرزوا بما هو أوضح عنهم الحقيقة الموجود في الثاني
بإقتراح لغز . ويتوضح على ذلك أن بعض العقلاء الذين آمنوا أو كانوا منهم
لا يشعرون بوحدة الوجود بل بجهودهم المشتركة لجعل الخروج الصادم لقانون
مطلية دخولا .

ولكن المشاركة الأكثر أهمية للمدافعين عن العقلانية في التصور
الخالص لما وراء الطبيعة هو تفسيرهم للمادة ، وهذا ما حوزته خصومهم الأشاعرة
ليوائهم فكرتهم الخاصة المتعلقة بطبيعة الله .

وقد جعل النظام مغاط اهتمامه أن يستثنى كل تحكم من قبل الطبيعة .
ونفس الاهتمام يكون الأشياء طبيعية بحيث الجاحظ على تعريف الإرادة بكيفية
سلبية^(٨) . ومع أن المفكرين العقلانيين رفضوا أن يطرحوا فكرة الإرادة
الشخصية ، بذلوا الجهد في العثور على سبب أحق لاستقلال الظواهر الطبيعية
الفردية وقد وجد هذا السبب في المادة عينها وفي تعاليم النظام لانتهائية
انقسام المادة ومحر التمييز بين الجوهر والعرض^(٩) . وكان الوجود يعد كيف
مقروضا من قبل الله على ذوات المادة ذوات الوجود السابق وما كانت
تقدر على الإدراك بدون هذا السبب .

ويقول أحد شيوخ المعتزلة وهو محمد بن عثمان إن بن حزم^(١٠) أكد
أن غير الوجود (وهو الذرة في حالتها قبل وجودها) جسم في تلك
الحالة ، واسكنها في وضعها قبل وجودها ليست حركة ولا تكونا ، وكما
لا يقال عنها إنها مخلوقة . وعليه فالجوهر مجموعة من الكيفيات : الذوق
والرائحة واللون ولا تعدو أن تكون قوى مادية . والنفس كذلك نوع
من مادة أرق ، وعمليات المعرفة حركات عقلية بسيطة . والخلق ليس سوى

جعل القوى السابقة على الوجود طفرة (١١) . وفردية الشيء المعروف بأنه أكيد (١٢) ليست عاملا أساسيا في تصوره . ومجموعة الأشياء التي نسميها هي حقيقة أبرزت أو وقعت تحت الخواص كان يمكن أن توجد منفصلة عن كل ماهو محسوس . وإن موضوع هذا التدقيق في التفجير لما وراء الطبيعة لا يرى محض وعيد العقلاني أن الله وحدة مطلقة لا يمكن بحال أن تقبل البكثرة بأي معنى لها وكان يمكن أن توجد دون البكثرة المحسوسة وهي السكون .

والعمل الإلهي هو مجرد جعل الذرات محسوسة . وخصائص الذرة تصدر من طبيعتها الخاصة بها .

فالجزء الذي يلقى في الهواء يسقط على الأرض بسبب من خاصية فيه (١٣)

ويقول المطار البصري وبشر بن المعتز إن الله لم يخلق اللون ، والطول ، والإنساع ، والذوق أو الرائحة . لأنها من فعل الأجساد نفسها (١٤) . حتى عدد الأشياء في السكون لا يعرفه الله (١٥)

ويشرح بن المعتز إضافة إلى ذلك خصائص الأجسام بما سماه التوالد (١٦)

ويتضح من ذلك أن العقلانيين كانوا ماديين من وجهة نظر اللاهوتية . وعندهم أن الجوهر والذرة متطابقان ، وهم يعرفون الجوهر على أنه ذرة عملا الفضاء وإضافة إلى خاصية ملء الفضاء ، يملك اتجاهها خاصا ، القوة والوجود مما يشكل جوهره الخاص وحدوثه . وصورته مربعة ، فإذا كان الظن أنه مستدير لما كان الترابط بين الذرات المختلفة أمرا ممكنا .

والفرق جد بعيد في الآراء بين القائلين بنظرية الذرة فيما يتعلق بطبيعتها.

ويدعي البعض أن الذرات كلها متشابهة ، على حين يرى أبو القاسم البلخي أنها متشابهة وغير متشابهة . فإذا قلنا إن شيئين يشابهان فلا نعتي بالضرورة أنهما يشابهان في كل صفاتهما ، كما يخالف أبو القاسم النظام في تأكيد عدم قابلية الذرة للانحثار . ويدعي أن الذرة كان لها بداية في الزمان ، ولكن لا يمكن أن تفدثر تماماً ، وصفة البقاء على حد قوله لا تكسبها صفة جديدة غير الوجود ، وديمومة الوجود ليس صفة إضافية مطلقاً .

كما أنه يقدر وجود فضاء يتوسط بين الذرات المختلفة ، كما يخالف أصحاب المدرسة نفسها بقوله إن الماهيات ما كان لها أن توجد في حالة عدم الوجود . وادعاء المقيض تنافي في العبارات ، كما أن القول بأن الأصل كان يمكن أن يبقى أصلاً في حالة عدم الوجود هو القول بأن الكائن كان يمكن أن يظل كائناً في حالة عدم الوجود .

ومن البين أن أبا القاسم يقترب من نظرية الأشعرية الخاصة بالمعرفة ، وهي تهاجم في عذف نظرية العقلانيين فيما يتعلق بالمادة .

حركات الفكر المعاصر

وإلى جانب نمو الفكر المعتزلى ، فصادف على المتوقع عصرا لنشاط
فكرى كبير ، كما نجد ظهورا لاتجاهات متعددة تتعلق بالفكر فى نطاق
الدين والفلسفة فى الإسلام ولقد شو إليها فى إيجاز .

التشكك : والميل إلى التشكك كان النتيجة الطبيعية للأسلوب المطلق
الخالص للعقلانية ، فابن الأشرس والجاحظ على سبيل المثال اللذان ينتميان
إلى طائفة المعتزليين على ما يبدو . كانا فى واقع الحال من التشككيين .
وإن وجهة نظر الجاحظ المتجهة نحو عدم الشئ طبيعيا إلهيا^(١٨) ، هذا
الاتجاه خاص برجل مثقف فى عصره ، وإيمى للاهوتيا بالحرفة ، ويمكن أن
نقبح فيه كذلك رد فعل ضد الجدال التجريدى لأتلافه والرغبة فى بسط
حدود اللاهوت بما فيه مصلحة الأميين العاجزين عن التفكير فى العقائد .

التصوف : يدعو إلى مصدر أكثر سموا للمعرفة ، واقد رتبته من قبل
ذو النون ، وازداد فى تعمقه على المدى ضد القانون المدرسى ، وذلك فى تضاد
للفكر الجاف للأشاعرة . وسوف نتدبر فى الفصل التالى هذه الحركة
الشيقة .

يقظة السلطة : المذهب الاسماعيلى ، وهو حركة فارسية الطابع إلى أبعد
حد ، وهى بدلا من أن تدفع الفكر الحر ، تحاول أن تتصالح مع نفسها .
ومع أن هذه الحركة تبدو منقطة الصلة بالمجاهدات اللاهوتية لهذا العصر ،
فإن ضلالتها بالفكر الحر صلة أساسية

وإن التشابه بين الوسائل التى طبقتها الدعاة الاسماعليون وبين وسائل
(ما وراء الطبيعة)

أتباع جماعة اخوان الصفا يدفع إلى تبين بعض الصلات السرية لهاتين المدرستين .

وأيـمـكن ما يكون دافع من أوجد هذه الحركة ، فإن معناها ، كظاهرة فكرية ، لا ينبغي أن تفعل عنه — إن تعدد الآراء الفلسفية والدينية — وهي نتيجة لا بد منها لحركة الفكر المجرد — لها القدرة لإيجاد قوى تفعل ضد هذا التعدد الخطير من وجهة النظر الدينية .

وفي تاريخ الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر ، نجد فيشته يبدأ بتفكير متشكك فيما يتعلق بالطبيعة المادية ثم يتجه إلى وحدة الوجود .

وشليير مارشير يدعو إلى الإيمان في مواجهة العقل ، وبشير جاكوبى إلى مصدر للمعرفة أكثر سمو من العقل ، في حين أن كومت يهمل بحث ما وراء الطبيعة ويحدد كل معرفة بإدراك ما هو خاص بمركز الحس في الدماغ . وديمستر وشليجل يعتمدان على باب مبرىء تماما من التردى في الخطأ .

والدافعون عن مذهب الإمامة أهم نفس الاتجاه الفكرى لديمستر ، ولكن من عجب أن الإسماعيلية ، وهم يجفلون من هذا المذهب أساسا لعقيدتهم ، يبدوون متحررين في كل آرائهم .

والحركة الإسماعيلية مظهر من مظاهر الصراع الدائم^(١٩) للفرض أصحاب التفكير المستقل مع ما يرونه أوهاما دينية أو سياسية في الإسلام .

والمذهب الإسماعيلى وهو فى الأصل فرع منشعب عن التشيع ، يحمل طائفا عالميا عاما مع عبد الله بن مأمون — الجدل المحتمل للخلفاء الفاطميين فى مصر — المتوفى فى نفس الوقت الذى ولد فيه الأشعرى ، وهو الخصم

العظيم للفكر الحر . وهذا الرجل المجيب تخيل خطة واسعة مزج فيها خطوطا مختلفة الألوان موحدة كيافا للبس أقامه بمهارة ، وكان به مضالا الروح الفارسية بسبب من طبيعته العجيبة وفلسفته الفيتاغورية التي يغمرها الضباب .

ومثل حركة إخوان الصفا ، حاول أن يؤاف بين الأفكار السائدة في العصر تحت مظهر التقوى لمذهب الإمامة . والفلسفة اليونانية ، والمسيحية ، والعقلانية والتصوف والباطنية والبدع الفارسية وفكرة التجسد - كل هذا قد اجتمع ليملأ دورا في المذهب الإسماعيلي

وفي مظاهر مختلفة كان ينبغي أن ترتفع رويدا رويدا حتى تبلغ كشف السر بفضل رأس الطائفة ، والعقل السكلي وقد تجسسا على الدوام طبقا للنمو الفكري للعصر وله الرجحان .

وفي الحركة الاسماعيلية ، نجد أن الفكر الحر يتخوف على الدوام من انهيار صرحه ، وهو في ارتفاع يتزايد ، ويرغب في أن يرسو على أس ركين ومن مخزية القدر العجيبة أنه سوف يجده في نفس الفكرة التي أثارت اثارة على كيافه . والسلطة العقيمة مع إقذارها في الأحياء على تأكيد نفسها ، تعيق هذا الطفل الذي لا يتخذ أحد ولدا وتسمع لنفسها باستيعاب كل معارف الغابر والحاضر والمستقبل . وما اعتقد من صلات بين الحركة والسياسة على هدها ضال مع ذلك أكثر من عالم من أهل العلم من يرون تلك الحركة ومنهم ما كدونا لد مؤامرة محكمة التدبير لاستئصال شأفة السلطة السياسية للعرب في إيران وعقدتم أن المذهب الاسماعيلي الذي يضم نخبة من صفوة المفكرين وأصحاب القلوب الوفية المخلصة هم شرزمة ، من النخلة الآمين المشيومين الذين يترصدون الفرصة على الدوام للانقضاض على ضجعة .

وينبغي أن نكون دائماً على ذكر حينما نحكم على طبائع هؤلاء القوم ،
من تلك الاضطهادات المستبشعة التي قسرتهم على أن يردوا الصاع بالصاع على
التعصب سفالك الدماء . والإقدام على القتل بدوافع دينية كأن يعد أمراً
لا ضير فيه ولا تريب عليه ، بل لعله كان أمراً مشروعاً ، في الجئس السامى
كله . وفي حقبة من الزمن متأخرة هي النصف الثانى من القرن السادس
عشر ، استطاع بابا روما أن يخذ مذبحة مشبهة لهذا في بشاعتها وهي مذبحة
سانت بارتلى أما أن يكون القتل بدافع من حماسة دينية ، مما يعد جريمة ،
فتلك فكرة حديثة تماماً ، كما أن العدل يقتضى هذا ألا نحكم على الأجيال
التي سبقتها طبقاً لأرائنا الخاصة بالخير والشر .

إن حركة دينية واسعة زلزلت قوائم إمبراطورية عظيمة ، وبعد أن
كابدت ما كابدت من اضطهاد وتأتى لها أن تخرج منه سالمة ، وحقق بها
ما حاق من الوشاية ، وإغلاظ اللائمة عليها ، هذه الحركة ظلت ماثلة طوال
قرون متطاولة على أنها أمانة على العلم والفلسفة ، وما كان لها أن ترسو
على أسس رخوة لمؤامرة سياسية لها طابع محلى محض ما كان له من دوام .
والذهب الاسماعيلى مع ضوايح ما كاد يؤلف حيويته الأصلية ، مازال المثل
الخلقى الأعلى لدى عدد عظيم في الهند ، أما في إيران ، وفي آسيا الوسطى ،
وفي آسيا وأفريقيا ، والبايية وهي آخر تعبير عن الفكر الفارصى لها طابع
إسماعيلى أصيلاً .

ونعود إلى فلسفة الطائفة . ونحن واجدون أن اتباعها يستعبرون من
العقلانيين فكرة الإلهية فالله هو بداية الوجود ونهايته ، وفي تعاليمهم
أنه لا يملك صفات . ولا يمكن معرفة طبيعته على الجزم واليقين . وإذا
ما أكدنا له صفة القوة ، فلا نريد إلا أن نقول إنه موزع القوة ، وإذا ما تحدثنا

عن الخلود فإنما نشير إلى ما يذكره القرآن من أنه الأمر ، وهو ينماز من الخلق ،
والخلق حادث وفي طبيعته بمعنى كل المتناقضات ومنه تصدر الأضداد .
وبذلك يرون أنهم حلوا المشكلة التي حيرت زردشت وتلاميذه

ولا يوجد جواب على السؤال القائل ما الكثرة ؟ يشكى الاسماعيليون
إلى ما يعدونه المعقول الأول (وأنه لا يمكن أن يأنى الواحد إلا من واحد)
ولسكن هذا الواحد ليس شيئا مغايرا تماما لما أتى منه . وهو في الحقيقة
الواحد الأول مبدلا .

فالأحدية الأولى تحولت إلى العقل الأول وهو العقل الكلّي ، ثم بواسطة
تحولها خلقت النفس الكلية وقد دفعتها طبيعتها إلى أن تطابق تماما مصدرها
الأصلي ، وشعرت بضرورة الحركة وترتب على ذلك أن شعرت بضرورة
وجود جسم له القدرة على تلك الحركة .

وكيما تباع هذه الغاية ، خلقت النفس السموات التي تتحرك حركة
دائرية طبقا لإتجاهها . كما خلقت العناصر التي تمازجت وشكلت الكون
البادي للعيان .

والنفس الكلية هي محتوى الكون بأسره الذي إنما وجد لمعرفة
المعزاية .

والعقل الكلّي يتجسد من حين إلى حين في شخصية الرئيس الذي يغير
النفس في تناقض على مقتضى تجربته وفهمه ، ويقودها تدريجيا إلى مسرح
الكثرة إلى عالم الوحدة البعالة . وعندما تباع الكلية غرضها ، أو بالأحرى
ترجع إلى وجودها الأصلي العميق ، فإن عملية التعجزة تقع تبعا لذلك .

« والجزئيات التي تشكل السكون منفصل بعضها عن بعض — وجزئيات الخير تمضى إلى الحقيقة وهي الله الذي يرمز إلى الوحدة ، وانخاصة بالشر تمضى إلى الكذب وهو الشيطان الذي يرمز إلى التدوع^(٢٠) .

هذا هو موجز الفلسفة الاسماعيلية — وهي كما يلحظ. الشمرستانى خليط من فكرة فاسقية ومانيوية — والاسماعيلية يستعملونها قليلا قليلا للاطلاع على الأسرار ، وهم يوقظون في الوقت عينه روح التشكك شيئا بعد شيء . وكانت في سبات ، وفي النهاية يبلغون بها تلك الدرجة للتحرر الروحي حيث يكون السقوط للطقوس ، ولا تبدو العقيدة الدينية أكثر من كونها تصحيحا لأخطاء نافعة .

إن المذهب الاسماعيلي يؤلف أول محاولة لمزج الفلسفة المعاصرة برؤية فارسية حقا تتعلق بالسكون ، وتفسر الاسلام من جديد بالاعتماد على تكوينها بفضل تفسير مجازي للقرآن ، وتلك وسيلة اتخذها المتصوف من بعد . وعدم أن اهريمان زردوشت (الشيطان) ليس خالقا للأشياء السيئة ، وليس كنه أصل يفتك حرمة الوحدة الخالدة ويقسمها إربا في تعدد ظاهري .

إن فكرة وجوب الالتباس من أصل مغاير للطبيعة في الوجود النهائي ليفسر التدوع التجريبي وقد خلقت بها تغيرات أخرى ، إلى أن لمست جانبا من المتصوف المعاصر في المذهب المعروف وهو مذهب مشتق من للمذهب الاسماعيلي في القرن الرابع عشر ، كما لمست الثالث المسيحي في جانب آخر . وقالت الحروفية إن الذات هي كلمة الله الخالق ، وقد خلقها ولم تكن مخلوقة — أي الكلمة المبطونة . « ولولا الكلمة لاستعالت معرفة جوهر الألوهة ، وما ذاك إلا أن الألوهة أعلى من إدراك الحواس^(٢١) » . وقد عزت

الكلمة بمعنى مريم^(٢٢) من أجل إظهار الأب . والكون بأسره هو تعلى
كلمة الله ، ولها فيه البقاء^(٢٣) . وكل صوت في الكون إله ، وكل ذرة
تتغنى بأغنية الخلود^(٢٤) ، وكل شيء حياة . أما من أرادوا الكشف عن
الحقيقة النهائية للأشياء ، فعليهم أن يسعوا إلى ذلك عن طريق الرسم^(٢٥)
الذي يضمن ويظهر ذاته في وقت معا .

رد الفعل ضد العقلانية ، الأشاعرة

دام الازدهار للعقلانية على عهد الخلفاء العباسيين الأوائل في الدوائر الفكرية للعالم الاسلامي ، إلى أن اصطدمت في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي برد فعل عفيف للتسفن الذي وجد رئيسا بالغ القوة في شخصية الأشعري (ولد في ٨٧٣ م) وكان الأشعري تلميذا لعلماء العقلانيين ، وماذا لك إلا في مسعى إلى تقويض دعائم ما أقاموا من صروح إبذلوا قصارى جهدهم في إقامة بها بالخاص من وسائلهم

وكان تلميذا للجيباني^(٢٦) وهو من يمثل أحدث مدرسة للمعتزلة في البصرة — وقام الجدل^(٢٧) الطويل بيده وبين أصحاب هذه المدرسة ، ولقد وضعوا حدا نهائيا لما بيده وبيدهم من آصرة المودة ، ودفنوا هذا التلميذ إلى أن يودع المعتزلة . ويقول شبيبة إن كون الأشعري هو الرجل الحق في عصره الذي تلقى التيارات المتعاقبة ، يجعل منه من وجهة نظر أخرى قوة لها أهميتها عندنا . وفيه كما في غيره تفكيس بوضوح الاتجاهات المتباينة لهذا العصر وهي دينية وسياسية .

وندر أن نجد ما نعرف به قوة العقيدة عند أهل السمة والتصور المجرد عند المعتزلة ، وما لأحدهما من ضعف طفولي ، وقلة المضجج في الآخر ، وذلك في حياة هذا الرجل الذي كان سنيا في طفولته ومعتزليا في شبته . والتصور المجرد المعتزلي كما عند الجاحظ على سبيل المثال كان يسمى إلى أن يكون حرا مطلقا ، وفي أحوال ، كان يتوود إلى تفكير سابي محض . والحركة التي جاء بها الأشعري لم تسع إلى تطهير الاسلام من شوائب كل

العناصر غير الإسلامية التي انسربت إليه بالخدع والتمويه وكفى ، بل لإيجاد التوافق بين الضمير والفكر الديني في الإسلام .

وقد حاول العقلافيون أن تقيس الحقيقة بالمثل وحده ، وأدخلت تطابق جوانب الدين والفلسفة ، وبذلت التوسع في تفسير الإيمان تحت صورة ممان مجردة أو عبارات معبرة عن فكر خالص . وكانت تجهل ما لطبيعة البشرية في واقعها ، وتعمل إلى طرح تضامن المجتمع الإسلامي .

ومن ثم رد الفعل . أما رد الفعل السني الذي وجهه الأشاعرة ، فما كان في واقع الحال ، أكثر من جعل الطريقة المنطقية متوالية للدفاع عن سيادة الوحي الإلهي وفي معارضة للعقلانية ، ودافعوا عن مبدأ الصفات الإلهية . أما فيما يختص بذلك الجدل المحتمل القائم حول الحكم الحر ، فقد اتخذوا لهم طريقاً يسلكونه في سلوكهم بين الأخذ في تشدد بالقدر الخاص بالمدرسة القديمة وبين الأخذ في تشدد بحرية المذهب الخاص بالعقلانية . ومن تعاليمهم أن القدرة على الاختيار من خالق الله أسوة بكل الأعمال البشرية ، وأن الإنسان إنما وهب القدرة على اكتساب^(٢٩) مختلف كفايات العمل . أما فخر الدين الرازي الذي بشد الذكاء على الفلسفة فيصايف عنيف المعارضة من قبل التوزي وقطب الدين ، وبطرح فكرة الاكتساب ، وفي تفسيره للقرآن يؤكد في جزم وصراحة مبدأ الضرورة .

أما الماتريدية وهي مدرسة أخرى للاهوت واسكنها ضد العقلانية ، أسسها أبو منصور الماتريدي ، وهو من ماتريد على تخوم سمرقند ، فيذهب أتباعها إلى الوضع العقلاني القديم ، ويخالفون الأشاعرة في تعاليمهم ، من أن الإنسان له تمام السيطرة على عمله ، وأن قدرته لها أثرها كذلك على

طبيعة أمهاله ، وكان الأشعري مضمرف الهمة إلى اللاهوت وحسب ، ولكن
كان من المحال إيجاد التماسق بين العقل والوحي دون الرجوع إلى الطبيعة
النهائية للحقيقة .

والباقيلاني^(٣٠) في بحوثه اللاهوتية يجمع إلى قضايا بحثة متعلقة بما
وراء الطبيعة فيقول إن الجوهر وحدة فردية ، ولا يمكن لسكيفية أن توجد
في السكيفية ، وأن العلاء العام ممكن . وهو يضمن على مدرسته طابعا لما
وراء الطبيعة تعنى أساسا بإرازه . وان نتراخي عن ذكر تلك القضايا التي
تدافع عن العقائد السنية . مثال ذلك أن القرآن غير مخلوق ، وأن قابلية
رؤية الله في الإمكان ، وسوف نجعل قصارنا نبهان عناصر الفكر المتعلقة بما
وراء الطبيعة فيما انتشبه بينهم من جدال . والى نلتقي بفلاسفتهم في
عصرهم وأرضهم ، لا غفوة لها عن الفلسفة ، وكان لزاما عليهم طوعا أو
كرها أن يشكوا نظرية معرفة خاصة بهم .

فأله عند الأشاعرة هو الوجود النهائي الحتم وهو يحمل صفاته في وجوده
الخاص^(٣١) به ووجوده وماهيته يقطابقان . وعلاوة على البرهنة المستمدة
من تلك الحركة اتخذوا لهم ما يتكون من براهين من حيث إقامة البرهان
على وجود هذا المعبر النهائي :

— قالوا إن جميع الأجسام واحد فيما يتصلق بمظهر وجودها ،
ولكن على الرغم من هذه الوحدة فإن كيفاتها يخالف بعضها
بعضها الآخر . وعلى ذلك فهن منقادون إلى أن تلتصق علة نهائية
كما نشرح تخالفهم في التجربة

إن كل كائن ممكن الوجود يعلن سببا يشرح وجوده . إن الكون

ممكّن الوجود ، فلزام أن تكون له علة وهذه العلة هي الله .

وكانوا يشبّهون بذلك أن السكون ممكّن الوجود . وإن كل ما هو موجود في السكون إما جوهر أو كيفية . وإن إمكانية وجود الكيفية واضحة وإمكانية وجود الجوهر إنما تصدر من أن أي جوهر ما كان ليوجد بلا كيفيات . ويقتضى إمكانية وجود الكيفية إقتضاء وجود ما يشرح وجود الكائن ، وإلا ، لاستوجب خلود الجوهر خلود الكيفية . ولسكى نقوم تمام التقويم قيمة هذا الحكم ، يتحتم أن نفقه نظرية الأشاعرة الخاصة بالمعرفة ، وللجواب على السؤال اتقائل ما الشيء ؟ تناولوا بالنقد والتجريح أطوار الفكر الأرسطى ، واتفقوا إلى الحكم بأن الأجسام ليست لها خاصة^(٢٢) مميزة .

ولم يقيموا فارقاً مميزاً بين الكيفيات الأولية والثانوية للجسم ، وكانوا يردونها كلها إلى صلات ذاتية مخضة . والكيفية على ظنهم مجرد حادث وبدونه لم يكن الوجود ممكناً . وكانوا يستعملون كلمة جوهر أو ذرة بمذكر ككيفية الغموض ، إلا أن تقدم العمل بمجرد الرغبة في الدفاع عن الفكرة الإلهية للعقل ، ترد السكون إلى ذاتية بسيطة مأمور بها ، كما أكدوا مثلما أكد بركلي ، أنهم يجدون تفسيرهم النهائي في إرادة الله .

وفي دراسة كانت للمعرفة الإنسانية التي تعد ناتجاً لا مجرد عملية ، توقف عند فكرة (أشياء بنفسها) ، ولكن الأشاعرة بذلوا جهداً في أن يتوغلوا أبعد من هذا ، وأيدوا خلافاً للسمعة الواقعية للعصر أن ما يقال له الأصل المتخالف لم يوجد إلا بصلقة مع الذات العارفة . ومذهبهم في الذرة كان على ذلك يقارب مذهب لوتز^(٢٣) الذي كان على الرغم من رغبته

في حفظ الحقيقة الخارجية انتهى إلى ردها بتمامها إلى فكرة المعرفة الصادرة عن التصور .

ولكنهم لم يستطيعوا مثل لوتز أن يعتقدوا أن ذراتهم كانت العملية الباطنة للسكان الأول والانتهائى وكانوا متعلقين شديد التعلق بالأحادية الخالصة . وكانت النتيجة التي ينبغي أن تكون لتعاملهم المادة نتيجة تصويرية محضة ، مثل بركلي ، ولكن واقعيةهم المركوزة فيهم المستمدة من فكرة الذرة ربما أرغمتهم على استعمال كلمة (ذرة) وبها جهلوا أن يسكبوا تصورهم أشبه شيء بصبغة واقعية واهتمامهم باللاهوت العقيدى أنفى بهم إلى أن يحتفظوا فيما يتعلق بالفلسفة الخالصة بموقف نقدي علم مدانوه رغما عنهم كيف يفلسفون ويؤلفون تصورا مجردا خاصا بهم .

ولكن ثمة مظهر أكثر أهمية وأدق دلالة من الداحية الفلسفية من يتعلق بفلسفة ماوراء الطبيعة عند الأشاعرة هو موقفهم من قانون السببية^(٢٤) أى جمل لكل شيء سببا . ومع أنهم رفضوا كل أصول النظر^(٢٥) حتى يظهروا خلافا للعقلانيين ، أن الله يمكن أن يشاهد دون أن يكون له امتداد ، وللدفاع عن إمكانية المعجزات ، طرخوا تماما فكرة السببية .

وكان أهل السنة يعتقدون المعجزات وقانون السببية الكلية ، ولكنهم كانوا يجزمون بأن الله في عمله لمعجزة من المعجزات ، كان يوقف العمل بهذا القانون . أما الأشاعرة الآخذون بفرضية أن السبب والأثر لا بد أن يكونا متجانسين ، فلم يستطيعوا أن يشاركوا في هذا الرأى السنى ، وأقروا أن فكرة القدرة مجردة من الحس ، وأننا لا نعرف شيئا عدا انطباعات سطحية ، ونظامها المظهرى مدير من قبل الله .

وإن كل ما هو خاص بما وراء الطبيعة عند الأشاعرة جاءنا ، سوف يكون ناقصا ما لم ندرس كتاب الغزالي .

ولو أن كثيرا من علماء أهل السنة لم يفهموه حق الفهم ، سوف يظل على الدوام في عداد أعظم الشخصيات الإسلامية . إن هذا الشاك الرحيم الأفق سبق وبيكارت في المنهج الفلسفي^(٣٦) ، « وقبل أن يتطعم هيوم بسبع مائة عام الرابطة بين السببية بمقطعه الحاد^(٣٧) . »

وكان أول من كتب تفصيلا منهجيا للفلسفة ، وبدد تماما تلك الخشية التي تميزت بها أفكار أهل السنة .

وإن نفوذه هو الدافع الأصلي إلى دراسة العقائد وما وراء الطبيعة في وقت معا ، وأفضى ذلك في النهاية إلى منهج للتعليم خرج رجالا من أمثال الشهرستاني ، والرازي ، والإشراق . وهذا ما يمين موقف هذا المفكر : وهو قوله : « من ابن طفولتي ، كفت ميالا إلى أن أفكر في الأشياء بنفسي . وترتب على ذلك أنني ثرت على السلطة ، وكل العقائد التي نأصلت في روحي ولقد فقدت أهميتها الأولى . »

واقده فكرت أن هذه العقائد التي ترسو على السلطة للوحيده شارك فيها اليهود بالسوية ، والمسيحيون ومن يعتقدون أديانا أخرى .

إن المعرفة الحقة ينبغي أن تمحو كل الشكوك . فعلى سبيل المثال من الواضح أن العشرة أكبر من الثلاثة . وإذا ما حاول أحد أن يثبت عكس ذلك وأن يطلب إلى القدرة التي يملكها أن يحول العصا إلى حية ، فهذا العمل يعد عجباً ، وإن كان لا يستطيع أن يؤثر في الطابع الحقيقي للقضية^(٣٨) .

وقد بحث من بعد كل مناهج المعرفة الأكيدة ، ثم وجد اليقين في
القصوف .

ومع ما للأشاعرة من رأى في الجوهر والشد في كيفية الأحادية ،
لم يكونوا يماروا بمناقشة طبيعة النفس البشرية والغزالي وحده هو الذى
هاجم بهدف هذه المسألة وإلى يومنا الحاضر من المسير أن نعرف بدقة رأيه
الخاص بطبيعة الله . فلهذا كمالدى بورجير وسولجير في ألمانيا يبدو التوافق
بين وحدة الوجود عند الصوفية وبين العقيدة الأشعرية للشخصية .

وهذه مصالحة تجعل من المسير قولنا ما إذا كان آخذا بفكرة وحدة
الوجود ، أو آخذا بوحدة الوجود الشخصية مثل لوتز . والنفس عند الغزالي
تدرك الأشياء^(٣٩) . ولكن الإدراك كصفه لا يمكن أن يوجد إلا في جوهر
أو ماهية يتجردان من كل صفات الجسد .

وفي كتابه المصنوع أوضح لماذا رفض النبهى صلى الله عليه وسلم أن
يكشف عن حقيقة النفس . وهو القائل إن الناس رجلان ، رجل عادى
ورجل فكير . فالمفكرون السطحيون العاديون الذين يعدون المادية شرطاً
للوجود ، لا يعجزون عن تمثيل جوهر غير مادي .

أما أصحاب التفكير العميق فهم منقادون بقوة متطعمهم إلى تمثيل النفس
بحيث تدفع كل فارق بين الله والنفس الفردية . لقد تنبه الغزالي إلى الاتجاه
نحو وحدة الوجود من بحوثه الخاصة وآثر أن يلزم الصمت فيما يختص
بقضية الطبيعة الدائمة للنفس . إنهم يجعلونه بصفة عامة في عداد الأشاعرة .
وإذا التزموا التحديد والتدقيق في القول ، عرفنا أنه ليس منهم ، ولو أنه
يقر أن التفكير على هذا النحو كان تفكيراً له وجاهته عند السواد الأعظم

من الناس . ويقول الشبلي (في علم الكلام صفحة ٦٦) أنه أكد أن سر الإيمان لا يمكن الكشف عنه ، وبسبب من هذا شجع عرض لاهوت الأشاعرة ، وناط عظيم الاهتمام بإقناع من يجلسون منه مجلس التلميذ بعدم نشر نتائج أفكاره الخاصة . وإن مثل هذا الموقف إزاء لاهوت الأشاعرة كان يعرض كلاما فلسفيا يستخدم على الدوام ، وما كان في الإمكان إلا أن يقود إلى ظلال من الشك وقد أعلن ابن الجوزي والكاظمي وآخرون من أعلام مدرسة السنة أنهم ممن ضلوا السبيل .

وقد أفنى هذا إلى الأمر بإعدام كل كتيبة الفلسفية واللاهوتية الموجودة في أسبانيا . وعليه فمن البين أن منطق العقلانية هدم ذاتية الله الإلهية في كلية لا سبيل إلى تعريفها ، فإن الحركة المضادة للعقلانية ، وهي تحتفظ بعقيدة الذاتية ، دمرت الحقيقة الخار جية للطبيعة . وعلى الرغم من أن نظرية التوضع الذري^(٤٢) الخاص بالنظام ، فإن ذرة العقلانية تملك في واقع الحال حقيقة موضوعية مستقلة ، أما الذرة عند الأشاعرة فهي لحظة عابرة للإرادة الإلهية .

فواحدة تحتفظ بالطبيعة ، وتجنح أن تتخلص من الله في اللاهوت ، والأخرى تضحي بالطبيعة لتحتفظ بالله على ما هو عليه في تصور أهل السنة . والصوفي في نشوته الإلهية الذي يعتزل عن المجادلات اللاهوتية في عصره ، يحتفظ بهذين المظهرين للوجود ويكسبهما الروحانية وبعد الكون بأثره تجاليا من قبل الله — وهذا معنى أسمى يشكل الغايات المتضادة عند أسلافه . إن العقلانية «وهي تسعى على قدم من خشب» على حد قول المتصوفة ، قالت كلمتها الأخيرة بلسان الغزالي المتشكك ، وقد هامت نفسه الجبرى طويلا

وهي مستقيمة في بيوت قاحلة لمذهب عقلي جذب ، وجدل الهماية منتجما لراحته
في أعماق الانفعال الإنساني .

وإن تشككه أكثر جموحا إلى ضرورة إيجاد مصدر أعلى للمعرفة
من رغبته في مجرد الدفاع عن دقائق اللاهوت الإسلامي وهو بذلك إنما
يعان عن نصر مبين التصوف وكانت غلبته على كل التيارات الفكرية
المعادية في هذا العصر وأيا ما كان ، فإن مشاركة الغزالي الإيجابية في
فلسفة بلده يتضمنها كتيب له هو مشكاة الأنوار يصدره بآية قرآنية
كرية « الله نور السموات والأرض » ويرجع بفريزته إلى الفكرة الآرية ،
التي كان يجب أن تجد مدافعا قويا في الإشرافي .

فهو يقول في كتابه إن النور هو الوجود الحقيقي الأوجد ، ولا ظلام
أرحب آفاقا من العدم . ولكن أصل النور هو الإظهار « وهو منسوب
إلى الإظهار وهو ضالة (١٠) » . وقد خلق السكون من بعد الظلام ذلك للظلام
الذي بسط الله عليه نوره الخاص به ، وجعل أجزاءه المختلفة متفاوتة في
الظهور حسب تفاوتها في تلقى النور . كما أن الأجسام تختلف بعضها عن بعضها
الآخر بأنها مظلمة ، ومعقمة ، ومضاعة أو مضيئة ، كما أن الناس مقباينون ،
فمن بينهم من هم يضيئون الكائنات البشرية الأخرى وبسبب من هذا
يسمى صلى الله عليه وسلم في كتاب الله المبين « السراج المنير » .

والعين الباصرة لا ترى إلا المظهر الخارجي المطلق ، أو النور الحقيقي .
وفي قلب الإنسان عين باطنة ترى ما وراء الأشياء . خلافا للعين الباصرة ، إنما
تمضي إلى ما بعد المظهر ، وترفع القباب عن الإظهار وهذه الأفكار ليست
إلا بذورا نمت وأثمرت في فلسفة الإشرافي وهي حكمة الإشرافي . وتلك
هي الفلسفة الأشعرية

ومن أعظم النتائج التي أفضى إليها رد الفعل هذا من ناحية اللاهوت ،
أنها أوقفت الفكر الحر عند حد ، ذلك الفكر الحر الذي كانت في سبيله
إلى هدم التضامن في المجتمع الإسلامي ونحن إنما نصرف هممتنا إلى تجهيز
النتائج الخاصة بكيفية التفسير الخفى عند الأشاعرة ، ولدينا كوفيتان
على الأخص :

— لقد تمخضت الأولى عن نقد خاص بالفلسفة اليونانية ، وهذا
ما سوف نلبيته .

وفي مستهل القرن العاشر ، حين كان الأشاعرة قد هدموا صرح
العقلانية هدماً أوفى على التمام ، نجد ما في الإسكان أن نسميه الوضعية
الفارسية . والبيروني^(٢) المتوفى عام ١٤٠٨ وبن الهيثم^(٤٤) المتوفى عام ١٠٣٨
الذي سبقا علم النفس للتجريبي الحديث وهما بمعرفتهما لم يعرفا بوقت رد الفعل ،
هذا وتخلياً عن كل بحث خاص عن طبيعة كل ماهو وراء الحواس ، ولزما
الصمت المتحفظ فيما يتعلق بالقضايا الدينية . إن مثل هذا الوضع للأشياء
كان يمكن أن يوجد ، ولكن ما كان يمكن أن يفسر مطلقاً قبل
الأشعري .

ع - الجدل بين الثنوية والواقعية

إن نفي الأشاعرة لما يولة أرسطو ، وفكرتهم المخصصة بطبيعة الفضاء ،
والوقت والسبب ، مما أيقظ تلك الروح التي لا سبيل إلى قمعها في ميلها إلى
الجدال ، وهي التي طيلة قرون متمسكة ، أوجدت الانقسام بين
المفكرين المسلمين ، وفي النهاية استنفدت قوام فيما يتعلق بالدقة اللفظية
المخالصة للمدارس . وإن صدور حكمة العين لأبجيم الدين الكانبي ، وهو
تلميذ أرسطو وكان تلاميذه يسمون بالفلاسفة للتمييز بينهم وبين اللاهوتيين
المدرسين ، هذا الكتاب قوي من هذا الصراع الفكري ، وأثار نقداً
حاداً من قبل عدد كبير من الأشاعرة ، وغيرهم من المفكرين المثاليين ،
وسوف أدرس النقاط التي بها اختلفت المدرستان أحدهما عن الأخرى .

طبيعة الأصل

مر بنا أن نظرية الأشاعرة الخاصة بالمعرفة قادتهم إلى تأكيد أن الأصول
الفردية إلى الوحدات المختلفة يباين بعضها بعضاً تمام المباشرة ولها التحدد في
كل حالة للسبب النهائي أي الله . وكانوا يفكرون وجود هيولة
لسكل شيء وهي تغير في دوام . وخلافاً للعقلانيين كانوا يدعون أن الوجود
هو الذي يشكل الأصل نفسه

وعليه ، فمقدم أن الأصل والوجود يتطابقان . وكانوا يقيمون البرهان
على الحكم بأن الإنسان حيوان ولا يكون ممكناً إلا إذا رسي على تفرقة أساسية
بين الموضوع والمحمول ومع أن تطابقهما يبطل الحكم وأن التفرقة الثامة
تجعل التأكيذ خاطئاً .

ولكن ينبغي تلمس سبب خارجي ، حتى نحدد الصور المختلفة للوجود .

والحال أن خصومتهم يقبلون التحديد والتعيين للوجود ، إلا أنهم يدعون أن الصور المختلفة للوجود من حيث الأصل تتطابق ، لأنها جميعا تعريفات وتحديدات لجوهر واحد أولى . وقد رد تلامذة أرسطو على تلك الصعوبة التي أوجدتها إمكانية إثبات تركيبى وهم يدافعون عن إمكانية الأصول المشككة . إن الحكم بأن الإنسان حيوان حكم صحيح على حد تأكيدهم لأن الإنسان أصل يتألف من أصابن هما الحيوانية والإنسانية .

وهذا ما يعترض عليه الأشاعرة ، ولا يثبت على القدر . إذا ما قلت إن أصل الإنسان والحيوان واحد فانت بعبارة أخرى تثبت أن أصل الكل هو أصل الجزء ، ولكن هذه القضية من قبيل الحال ، وما ذاك إلا لأن أصل المركب هو أصل ما يشككه ، فيترتب على ذلك أن المركب يجب أن يكون كائنا واحد يملك أصابن أو وجودين .

ومن الواضح أن الجدال بتمامه يتعلق بنقطة هي مفرقة ما إذا كان الوجود متكررة بسيطة ، أو أنه شيء حقيقى موضوعيا . وإذا ما قلنا إن شيئا موجود فلهذا إما قصد أنه موجود من حيث صلته بنا وتلك وجهة نظر الأشاعرة أو أنه من أصل موجود وهو مستقل عنا وتلك وجهة النظر التي تعد المجردات حقائق ؟

رسوف تشير في إيجاز إلى براهين كل طائفة . أما من يعد المجردات حقائق فيعمل على النحو التالي :

(١) إن تصور وجود شيئا مباشرا أو خديسيا . وتفكيرى أنى

موجود هو معنى مجرد ، ويترتب على ذلك أن جسمى إنما يعرف بالحدس على أنه شيء حقيقى . وإذا كانت معرفة الوجود ليست مباشرة فإن هذا الإدراك سوف يستوجب عملية فكير ، وليس هو كذلك على نحو ما نعلم

والرازى الأشعرى يقول بأن المعنى المجرد للوجود مباشر ، إلا أنه يعد الحكم بأن المعنى المجرد للوجود مباشر كما كتساب بسيط .

ومن ناحية أخرى يقول محمد بن مبارك البخارى إن راهين الذين يعدون المجردات حقائق تقوم على افتراض أن المعنى المجرد لوجودنا شيء مباشر — وتلك وجهة نظر يمكن أن تكون موضوع مناقشة^(١) .

ويقول إذا ما قبلنا المعنى المجرد الخاص بأن وجودنا مباشر فإن الوجود المجرد لا يمكن أن يعد عنصرا مشكلا لهذا المعنى المجرد .

وإذا ما أقر من بعد المجردات حقائق أن إدراك موضوع خاص مباشر فنحن نقبل حقيقة ما يقول به ، ولكن لا يترتب على ذلك ، على ما يبذل قصاراه فى اثباته أن ذلك الأصل معلوم مباشرة على أنه حقيقى موضوعيا . وعلاوة على ذلك فإن التعليل الخاص بمن يعدون المجردات حقائق يعانون بذلك أن الروح تعجز عن تصور أن الثلج أبيض لأن البياض الذى يشكل عنصرا من هذا الحكم المباشر ، ينبغى أن يكون معلوما مباشرة دون أى ذكر مسبق له . ويلاحظ ملا محمد هاشم حسيني أن هذا التعليل خاطئ فالروح فى إيجابها بياض الثلج ، إنما تعمل على وجود مثالى خالص — هو خاصية البياض — لا على أصل حقيقى موضوعيا خواصه ليست إلا مظاهر بسيطة أرسطهيات . وإضافة إلى ذلك يسبق الحسينى هاملتون ويختلف عن المعتزدين أن المجردات

حقائق ، وهو يؤكد أن أصل الشيء لا يمكن معرفته وهو في الوقت عينه معزوف ، والشيء يدرك فوراً على أنه واحد^(٤) . ونحن لا ندرك على التوالي مختلف المظاهر للشيء الذي يشكل إدراكنا .

(ب) ويقول من بعد المجردات حقائق إن المثالي يحدد كل كيفية بأنها علاقات ذاتية بسيطة .

ويقوده تعليله إلى إنكار الأصل المجهول للأشياء ، وإلى عدها على أنها مجموعات من الخواص مختلفة النوع ، أصلاً مكون لمظهر إدراكها .
ويستخدم كلمة وجود لكل شيء وإن اعتقد بتخالف أجناس الأشياء — وهذا إقرار ضمني بأن ثمة أصلاً مشتركاً لكل الصور المتباينة للوجود . ويرد أبو الحسن الأشعري بقوله إن هذا التطبيق ليس سوى سهولة في اللفظ ، ولا يمكن أن يبين التعانص للباطن للأشياء .

ولكن التطبيق السكلي لكلمة وجود لدى المثالي يجب أن يعنى على حد قول من بعد المجردات حقائق أن وجود الشيء ، إما أن يشكل وجوده بالذات أو أنه مضاف إلى الأصل المجهول للشيء .

والقضية الأولى للشيء قبول تقديرى بالنسبة لتجانس الأشياء ، وحيث إننا لا نستطيع إدعاء أن الوجود الخاص بشيء ، يختلف أساساً عن الوجود الخاص بشيء آخر ، والظن أن الوجود شيء مضاف إلى أصل شيء يفضى إلى الاستحالة ، حيث إنه في هذه الحالة يدعى أن بعد الأصل على أنه شيء يتميز عن الوجود ، وإنكار مع الأشاعرة سوف يدعو التمييز بين الوجود وعدم الوجود ، وفضلاً عن ذلك ماذا كان الأصل قبل أن يضاف إليه الوجود ؟

ليس اذا أن نقول إن الأصل كان مهيئاً لتقبل الوجود قبل تقبله له في واقع الأمر ، وإن هذا التأكيد يفيد أن الأصل كان عدم وجود قبل أن يتقبل الوجود ، كما أن قبولها لقدرة الأصل على تلقي كيفية عدم الوجود ، وُدى بنا إلى تلك الاستعجالة التي وجدت من قبل ، فلزام أن يعد الوجود جزءاً من الأصل ، ولسكن إذا ما شكل جزءاً من الأصل ، فالأصل يجب أن يعد مركباً ، ومن ناحية أخرى إذا كان الوجود خارج الأصل ، يجب أن يكون شيئاً حادثاً بسبب تابيعيته لإزاء شيء مختلف عنه .

وعلى ذلك فشكل حادث يجب أن تكون له علة . وإذا كانت هذه العلة هي الأصل لنفسه فسوف يترتب على ذلك أن الأصل وجد قبل وجوده ولسكن العلة يجب أن تسبق الأثر في الوجود .

ولو أن علة الوجود كانت شيئاً مختلفاً عن الأصل ، لترتب على ذلك تفسير وجود الله بعلة تختلف عن أصل الله — وهذا استلزام محال يجعل اللازم حادثاً^(٤) . وذلك التعامل لمن يعد المجردات حقائق قائم على جهل تام بموقف المثالي ، إنه لا يرى أن المثالي ماعد قط الوجود شيئاً مضافاً إلى أصل الشيء ، ولسكنه أثبت في دوام أنه كان مطابقاً للأصل . ويقول بن مبارك^(٥) إن الأصل سبب الوجود دون أن يكون قبله في الزمان ، وإن وجود الأصل يشكل كياناً الخاص ، وهو يتعلق بشيء سوى نفسه .

ومن الحق قولنا إن الطرفين يتباعدان كثيراً عن نظرية حقيقية للمعرفة ، وإن من يعد المجردات حقائق هو اللأدرى الذي يؤكد أن وراء كنهيات مظاهر الشيء أصلاً ، يعمل على أنه هو سببه ، يقع في تناقض جد جسيم . إنه يقول بوجود أصل أو أصل يعين كيفية لا يمكن معرفته على أنه موجود .

والإشعري الأشعري من ناحية أخرى لا يعرف ههنا المعرفة ولا يتنبه إلى نشاط العقل القار في حل المعرفة وبعد الإدراكات عروضاً بسيطة محددة ، من قبل الله على حد قوله ، ولكن إذا ما استأنز نظام العروض شيئاً يفسرها ، فلما لا نطلب هذا السبب في التشكيل الأصلي للمادة ، كما صدم لوك ؟ علاوة على أن النظرية التي تقول بأن المعرفة إدراك بسيط أو لفظة سلبية لمعرفة إلى ما هو معروض ، تؤدي إلى معلومات لا سبيل إلى قبولها وما نذكر الأشاعرة قط فيها :

— إنهم لم يتجهوا إلى تفكيرهم المجرد الذاتي الخالص المتعلق بالمعرفة دفع كل خطأ . ولو أن وجود الشيء ليس إلا أن يكون معروضاً ، لما كان من سبب لعدة مختلفاً عما هو عليه في الواقع

— ولم يرو أنه بناء على نظريتهم عن المعرفة ، أن الكائنات البشرية ، ليست مشبهة هي والعناصر الأخرى لغيرها في البنية ، وما كان لها من حقيقة أعلى من كونها حالات بسيطة لمعرفتي

— إذا ما كانت المعرفة تقبالية بسيطة للعروض ، فإن الله وهو سبب العرض ، يعمل فيما يتعلق بمعرفتنا ، ولا ينبغي أن يكون عالماً بعروضنا . ومن وجهة نظر الأشاعرة ، هذه المقولة مدمرة لموقفهم برمتها ، لا يستطيعون القول أن عروضهم حينما تكشف عن وجودها ، تستمر في كونها عروضاً لمعرفة الله .

ورثمة مسألة أخرى تتعلق بطبيعة الأصل وهو معرفة ما إذا كانت مسببة أو غير مسببة . إن تلامذة أرسطو أو الفلاسفة كما جرت عادة خصومهم بتسميتهم على العموم ، يذهبون إلى أن الأصل المجهول للشيء غير مسبب .

أما الأشاعرة فيذهبون إلى ما يقابل ذلك ، يقول الأرسطى لا يمكن أن يؤثر فيه مؤثر من قبل عامل خارجي^(٦) . ويقول السكاتى إن أصل الإنسانية لو كان مسببا بعمل خارجي ، تلج البشك في حقيقة أصل الإنسانية .

وواقع الحال أن مثل هذا الشك لا ينامرنا ، ويترتب على ذلك أن الأصل ليس مسببا بعمل خارجي ويمضى المثالي بين تميز من بعد المجردات حقائق وبين الأصل والوجود ويستنتج أن تعليل من يذهبون إلى أن المجردات حقائق سوف يؤدي إلى قضية مستحيلة ولا يعزى عن البال أن الإنسان مسبب ، على حين ذهب من بعد المجردات حقائق إلى ضرورة هذه تركيبا من أصليين غير مسببين — لوجود الإنسانية

طبيعة المعرفة

إن تلامذة أرسطو في وفائهم لموقفهم المتعاقب بالحقيقة العرضية للأصل، يعرفون المعرفة : بأنها تلتقي صور الأشياء الخارجية^(٧) . وهم يؤكدون إمكانية تصور شيء غير حقيقي في الخارج ، وكان يمكن أن تنسب إليه كصفات وصفات أخرى ، ولكن إذا ما نسبنا إليه كيفية الوجود ، والوجود لازم ، مع أن إيجاب السكيفية الخاصة بشيء تؤلف جزءا من إيجاب تلك الشيء ، أما إذا كان تأييد الوجود لا يستلزم وجودا حقيقيا للشيء ، ففمن منقادون إلى أن ينسكروا باتا هذه الخارجية ، ويدعي أن الأشياء توجد في الروح كفكرة خالصة ، ويمكن يقول بن مبارك إن تأكيد الشيء يشكل الوجود نفسه للشيء : أما المثالي فلا يميز بين الإيجاب والوجود ، وأن نستنبط من الدليل سابق الذكر أن الشيء يجب أن بعد وجودا في الروح فأمر لا سبيل إلى تبريره ، وإن الوجود المثالي يشأمن في الخارجية ليس إلا الفكرة التي لم ينسكروها الأشاعرة ، لأنهم يدعون أن المعرفة صلة بين العارف والمعرف ، وهو الذي يعلم على أنه خارجي ، ونظرية السكاتية التي تقول إن الشيء لا يوجد على أنه وجود خارجي ، بل يجب أن يوجد على أنه موجود مثالي أو عقلي ، وهذا مفاوض لنفسه ، ودعاء على ما يذهب إليه فإن كل شيء يوجد في فكرة يوجد في الخارج^(٨) .

طبيعة عدم الوجود

ويتناول السكاتيني بالنقد والتفسير تلك القضية ، التي أخذ بها الفلاسفة من أبناء زمانه في عموم ، وهي القائلة بأن الوجود حسن وغير الوجود سيء^(٩) . فيقول إن القتل ليس شرا لأن القاتل كان يستطيع أن يجترح مثل هذا ، أو أن أداة القتل كانت لها القدرة على القطع ، أو لأن عنق الضحية كانت له القدرة على أن يكون مقطوعا . ولكن القتل شر لأنه يعني نفى الحياة ، وهذا أمر ليس له من وجود شأنه شأن ماسبق ذكره . ولكن كهما نبين أن الشر هو عدم الوجود ، يجب علينا أن نقف على بحث استقرائي ، وأن نفحص كل حالات الشر المختلفة وإن استقرا . كاملا ليس في الإمكان كما أن استقراء ناقصا لا يمكن أن يتضمن دلالة على النتيجة . وعلى ذلك يطرح السكاتيني هذه القضية ويستوجب أن عدم الوجود هو العدم المطلق . ولا ثبات في القضاء للأصول الممكنة على حد قوله ، وفي انتظار لصفة الوجود وإلا فإن الثبات في القضاء يجب أن يعد غير ممالك للوجود . ولكن نافديه يقولون إن حجته تلك لا تصح إلا إذا ظننا أن الثبات في القضاء والوجود يتطابقان .

ويقول بن مبارك إن الثبات في القضاء تصور أوسع من الوجود . إن كل وجود خارجي ، ولكن لا يلزم أن يكون كل خارجي موجودا .

إن اهتمام الأشاعرة بالاعتقاد في البعث — وهي إمكانية الظهور ثانية لغير الوجود وهو موجود — ساقطهم إلى تلك القضية الواضح بطلانها واستحالتها وهي أن عدم الوجود أو العدم شيء . واحتجوا بأنه مادما نطابق

أحكاما خاصة بغير الوجود ، فمن المعلوم ، وكونه ممكن المعرفة يؤخذ منه أن العدم ليس عدما مطلقا ، إن ما يمكن معرفته هو إيجابا وغير الوجود ، وهو معلوم ، إيجاب (١١) .

وينفى السكائبي حقيقة المقدمة الكبرى ، ويقول إن أشياء غير ممكنة منزوعة ، وهي مع ذلك لا توجد في الخارج . أما الرازي فينقد هذا الدليل ويقدم السكائبي بجملة أن الأصل يوجد في الروح وبذلك يعرف على أنه خارجي .

ويظن السكائبي أن معرفة شيء مستوجبة وجوده على أنه حقيقة موضوعية مستقلة .

وعلاوة على ذلك ، ينبغي أن نذكر أن الأشاعرة يميزون بين الوضعي والموجود ، من جهة ، وغير الموجود والسلبى من أخرى . ويقول إن كل موجود وضعي ، ولكن البديل لهذه القضية غير صحيح ولا ريب في وجود صلة بين الموجود واللاوجود ، ولكن لا وجود الصلة قط بين الوضعي والسلبى

ونحن لا نقول كما يدعى السكائبي إن المستحيل غير موجود ، ولكننا نقول إن المستحيل سلبى ليس إلا إن الجوهر الموجود في الواقع شيء وضعي .

أما فيما يتعلق بالصفة التي لا يمكن عدما شيئا موجودا في عزلة عن الجوهر ، فهي ليست شيئا موجودا ولا غير موجود ، والسكائبي بينهما

ومجمل القول في قضية الأشاعرة أنها : أن الشيء يملك دليلا على وجوده أو لا يملك ، وإلا سمى سلبيا ، وإذا ما ملك دليلا على وجوده ، فهو إما جوهر وإما صفة .

وإذا ما كان جوهرًا يملك صفة الوجود أو عديمه فهو موجود أو غير موجود بحسب الحالة وإذا كان صفة ، فهو ليس موجودا ولا غير موجود :

هـ - التصوف

أصل وتركيبية القرآن للتصوف

أصبح دأبا جديدا للاستشراق الحديث أن يبحث تساهل المؤثرات ،
وغير شك أن هذا الصنيع له عظيم من قيمة التاريخية ، ولكن شريطة
ألا يبعثنا على نسيان حقيقة جوهرية ألا وهي أن الروح الإنسانية تلك فردية
تخصها وحدها ، وأن هذه الروح وهي تقدم على شيء بدافع من نفسها ،
تقتدر شيئا فشيئا على أن تأتي بحقائق ربما كشفتها أرواح أخرى منذ
طويل زمان .

وليس في الإمكان أن تستولى فكرة ما على نفس شعب من الشعوب ،
دون أن تكون خاصة بهذا الشعب على معنى من المعاني . إن المؤثرات
الخارجية الواحدة تستطيع أن توقفه من عميق سمات لا يعي شيئا معه ،
ولكنها تعجز عن أن تخلقها خلقا من عدم .

ياطلما كتبوا عن أصل التصوف الفارسي ، وفي كل حال على التقريب ،
أعمل من توفروا على البحث في هذا الموضوع المميتهم وبراعتهم للتعرف
على مختلف السبل التي انسربت ، منها الفكر الجوهرية للتصوف وقد تهيا لها
أن ترحل عن دائرة ثقافية لتبلغ أخرى . والبادئ عليهم أنه قد ذهب عنهم
أن المغزى العام لظاهرة ، في التطور الفكري لدى شعب من الشعوب ،
لا يسيل إلى إدراك كنهه إلا في ضوء الأوضاع الفكرية ، والسياسية والاجتماعية

التي سبق لها الوجود فيه ، وهي وحدها السبب في إيجادها إيجاداً لا مفدوحة
عنه فقون كريم ودوزي يشقان التصوف من الفيدائنا الهندية ، وميركس
ونوكسون يقولان بأنه من الأفلاطونية الحديثة ، على حين ذهب براون إلى
عده رد فعل آرى ضد دين سامي خلو من الانفعال .

ويبدو لي أن كل هذه النظريات إنما قامت تحت تأثير معنى لعالية
خاطئة . إن الحكم المعين أ ، بسبب الحكم للعين ب ، أو أنها تفتجه ، قضية
صالحة للوسائل العلمية ، ولكنها كفيّة بتفسير طبيعة كل بحث ، لأنها تفتق
بنا إلى أن نجهل كل تلك الأوضاع التي لا تدخل تحت حصر في خلفية
الظاهرة .

فمن الخطأ العارضي على سبيل المثال قولنا إن انحلال الإمبراطورية
الرومانية كان بسبب من غزوات البرابرة . وهذا الحكم يطرح جانباً
قوى أخرى لها طابع مفاير وقد شاركت في تدمير الوحدة السياسية
للإمبراطورية الرومانية .

وعند هذه الغزوات البربرية السبب في انحلال الإمبراطورية الرومانية ،
والقول بإمكان أن تكون هذا السبب ، وإن كانت كذلك من بعض
الوجوه - هذا مالا يستقيم في منطق - وفي ضوء نظرية أكثر صواباً للعالية ،
لنخص مختلف الأوضاع الاجتماعية والسياسية والفكرية في الحياة الإسلامية
قبيل نهاية القرن الثامن الميلادي والنصف الأول من القرن التاسع ، حين
كانت مثالية الحياة الصوفية بالأحرى ، قد نشأت وسرعان ما اتلمها تركية
فلسفية لها .

(أ) إذا ما تصدينا لدراسة تاريخ تلك الحقبة من الزمن ، استبان لنا

أنها كانت فترة لعدم استقرار سياسي . والنصف الثاني من القرن الثامن قامت فيه الثورة السياسية التي أنفضت إلى سقوط الأمويين سنة ٧٤٩ م ، كما وقع الاضطهاد على الزنادقة ، وثورات أهل البدع من الفرس وهم سندباد سنة ٧٥٥ وأستاديس سنة ٧٦٦ ، والمتمنع الخراساني سنة ٧٧٧ الذي أثر في عقيدة الشعب ، وكان يضر مآرب سياسية تحت مظهر الدين ومن بعد في مستقبل القرن التاسع نجد إبنى هارون الرشيد الأمين والمأمون ينقض بينهما نزاع وصراع على السلطان ، كما نجد أن العصر الذهبي للأدب الإسلامي دب فيه ما أفسده بسبب من ثورة عارمة دائمة ليا بك المزدكي سنة ٨١٦ - ٨٣٨ .

والسنوات الأولى من حكم المأمون تبدى ظاهرة اجتماعية أخرى لها هام من مغزاها السياسي : وهي الشعوبية وما أثارت من جدل سنة ٨١٥ وتوسع في نطاقها وتقيم الدول الفارسية المستقلة ، للطاهريين والصفاريين والسامانيين سنة ٨٧٤ هذه قوة لتلك الأوضاع إضافة إلى أوضاع أخرى تشبهها فيما لها من طابعها ، ولقد شاركت في صرف الأرواح المؤمنة بعيدا عن هذا النطاق الذي يمجج بالشدائد في دوام كيما تجدها موثلا بعيدا لها فيه السكينة والسلام وتنعيم بحياة تأمل يعزابد في تعمقه على المدى .

إن الطابع السامي للحياة والفكر طؤلاء السليمن الزاهدين الأوائل أعقبه شيئا فشيئا نزعة قوية إلى وحدة الوجود ، وهذه النزعة أخرى بها أن تكون مستعارة من الآريين ، ويبدو ازدهارها موازيا لإزدهار التقدم البطلي . للاستقلال السياسي عند الفرس .

(ب) إن النزعات الفارسية إلى الشك الخاصة بالمقلانية الإسلامية وجدت تعبيراً عنها في وقت مبكر في قصائد بشار بن برد - ذلك المتشكك الفارسي الأعمى الذي كان يؤله الغار ويهزيء بكل أساليب الفكر غير الفارسية

إن الأصول العميقة للشك المضمر في العقلانية تطالبت في النهاية مصدراً للمعرفة وراء الفكر وقد تأكدت في رسالة القشيري سنة ٩٨٦ .

وفي العصر الحاضر ، قادت النتائج السلبية لقد العقل الخالص عهد كانت وجاه كوبي وشولمرشر إلى إقامة الإيمان على عاطفة حقيقة المثالي ، وعند متشكك القرن التاسع عشر وردزورث برزت تلك الحالة المعجبة للفس التي بمقتضاها نصبح روحاً وتخترق حياة الأشياء .

(ج) التقوى - غير الإنفعالية الخاصة بمذاهب الإسلام المختلفة ، المذهب الحنفي (أبو حنيفة المعروف سنة ٧١٧) ، والمذهب الشافعي (توفي الشافعي سنة ٨٢٠) والمذهب المالكي (توفي مالك سنة ٧٩٥) والمذهب الحنبلي (توفي ابن حنبل سنة ٨٥٥ وهو العدو الألد للفكر المسفل) سيطرت هذه المذاهب على جماهير المسلمين بعد وفاة المأمون .

(د) إن ما احتدم من مناقشات دينية بين ممثلين المذاهب المختلفة التي شجفها المأمون خصوصاً المناقشات النجدة بين الأشاعرة ومن يمثلون العقلانية وهم الذين لم يتعصروا على جهل الدين في نطاق

المذاهب الصوفية ، هذه المناقشات كانت تثير الروح لقسوة فوق كل
المنازعات المذهبية القافية .

(هـ) الضعف التدريجي للعماسة الدينية بسبب الاتجاهات العقلانية في
عصر العباسيين الأوائل ، والتزايد السريع في الثراء الذي أضعف
الوازع الخلقي وأدى إلى عدم المبالاة بالحياة الدينية في أعلى طبقات
المجتمع الإسلامي .

(و) المسيحية من حيث كونها مثالا للحياة العملية . ولكن حياة
الراهب المسيحي نفسها ذلك الراهب الذي كانت أفكاره الدينية
هي التي لها أعمق الأثر في جذب أرواح زهاد وعباد المسلمين الأوائل
وهي تغري بالاعتزال عن الدنيا ورفضها هذه الأفكار عذري ضد
روح الإسلام تماما .

هذا هو الوسط بصفة عامة الذي نشأ فيه التصوف ، وتلك هي الأوضاع
التي أشرنا إليها تمهيدا لتبين أصل وتطور الفكر الصوفي . إن هذه الأوضاع
إضافة إلى العقلية الفارسية مع ما لها من ميل يسكاد يكون خريزة فيها إلى
الواحدية ، مما يستعين لنا به نشأة التصوف واتساع آفاقه . وإذا ما توفرتنا
على دراسة المبادئ الأساسية الأولى التي كان لها الوجود السابق في الأفلاطونية
الحديثة ، فسوف نتبين أن أوضاعا وعوامل مشابهة قد أفضت إلى نتائج
مشابهة لما أسلفنا ذكره في صدر كلامنا . إن الفزوات البربرية كان ينبغي
لها أن تجعل من أباطرة القصر أباطرة المعسكر ليس إلا ، خامت طامعا
أكثر جدية على منتصف القرن الثالث .

وبالذكر حقيق أن أفلاطون نفسه يتحدث عن الأزمات السياسية في

عصره في رسالة مبهمة إلى فلاكوس^(١) : كان أنطونين وهو ينفذ حوله في مدينة الإسكندرية مسقط رأسه ، يشاهد مظاهر انقراض عدم الاكتراث بالدين .

وفي روما من بعد ، التي أصبحت أشبه شيء بهيكل الآلهة يضم بدسات مختلفة ، وجد عدم الجدية في الحياة ، ونفس الإنحلال الخلقي في الطبقات الراقية في المجتمع . أما في الدوائر الثقافية ، فكانت الفلاسفة تدرس على أنها شعبية من شعب الأدب أكثر مما كانت تدرس من حيث هي فلسفة ، وسيكوتوس أمبريكوس بتوجيه من أنتيوكوس لإقامة التشكك والرواقية ، كان ينشر تعاليم الشك القديم الخالص لبيرون وهذا اليأس الفسكري هو الذي أفضى من بعد بأنطونين إلى عثوره على الحقيقة في وحي وراء التفكير نفسه .

وعلى الأخص ، وفوق كل شيء ، فإن الطابع الجاف الغلو من العاطفة الخاص بالخلقية الرواقية ، والتقوى المفسدة بالهبة لقلاميد المسيح ، التي لم يضعف منها اضطهاد وحشي متطاول ، هذا ما كان يبلغ العالم الروماني بأثره رسالة سلام ومحبة ، وهذا كله ما كان يستلزم من الفسكر الوثني أن يظهر من جديد ليعتد المثل العليا القديمة للحياة وأن يوائم ما وجد من حاجات روحية للإنسان . إلا أن القوة الأخلاقية للمسيحية كانت بالغة الشدة بالنسبة للأنطونيين الحديثة التي كان لها طابع وراء الطبيعة^(٢) ، وبسبب فتن لم تألف رسالة للناس على العموم — وما كان للبرابرة الجفاة أن يأخذوا به ولم تحت تأثير حياة المسيحيين المضطهدين ، اعتنقوا المسيحية وشرعوا في إقامة امبراطوريات جديدة على الأنقاض القديمة . أما في فارس فإن أثر التماس الثقافي وتوالد الأفكار المتبادل مما خلق في بعض الأرواح رغبة

مبهمة في تحقيق ظاهرة جديدة في الإسلام . وترتيب على ذلك التلقى التدريجي
للمثل المسيحية والتفكير الغدوصي المسيحي ، ووجد في القرآن الكريم أساس
ركين لذلك .

إن زهرة الفسك اليوناني ذبلت في ربيع المسيحية ، ولسكن ما لا ين
تيمية من سموم محرقة أرسلتها هجماته لم تستطع أن تمس نضرة الزهرة
الفارسية . فزهرة الفسك اليوناني جرفت سبول الفزوات البربرية ، أما
الزهرة الفارسية فما غيرتها الثورة للثغارية ، وما زال البقاء لها .

إن هذه الحيوية المجيبة للصوفي الإسلامي ، تتوضع لنا ، إذا تذكرنا
البنية التشكيلية للتصوف التي وضعت كل شيء . إن صفيعة التحية السامية
وربما تتوضع بحمله في هذه الكلمات « غيروا إرادتكم » — يعني أن
السامي ينظر إلى الإرادة على أنها أصل النفس الإنسانية .

أما الفيدانتي الهندي ، فيقول إن كل الآلام بسبب من موقفنا الخاطيء
إزاء الكون .

فهو يوصينا بتغيير فهمنا ، لأن الطبيعة الاضائية الانسان تفر في الفكر ،
لا في العمل ولا في الإرادة . ولسكن الصوفي يؤكد أن التغيير البسيط للإرادة
أو للذكاء لا يجلب السلام ، ويستوجب علينا تحقيق التغير في الإرادة
والذكاء يتغير تام في العاطفة ، والإرادة الذكاء ليس إلا من الصور
الخاصة . ورسالته إلى الفرد « أحب كل الكائنات وأنس فرديتك الخاصة
بإحسانك إلى الآخرين » .

ويقول جلال الدين الرومي : « إن اكتساب قلب الغير أعظم حيج ،
وقلب واحد يعدل أكثر من كعبتين . والكعبة هي بيت إبراهيم ليس

إلا ، أما القلب فهو مقر الله . ولكن هذا من قوله تمس الحاجة فيه إلى لماذا وكيف ، وتبرير وراء الطبيعة للمثل لإرضاء الذكاء وقواعد العمل لقيادة الإرادة . والتصوف يزودنا بهذين . إن الدين السامي سجل لأصول محددة للسلوك ، أما الفيدانتا الهندية من ناحية أخرى فإنها أسلوب فاطر للتفكير . والتصوف يتجنب نفسيتهما غير المكتملة ، ويجهد أن يشكل الصيغ السامية والآرية في أعلى درجة من درجات المحبة . إنه من ناحية يتم الفكرة البوذية للرفانا الخاصة بالفناء ، ويريد أن يوجد أسلوب وراء الطبيعة لهذه الفكرة ، ومن ناحية أخرى لا يفصل عن الإسلام ، ويجد في القرآن الكريم تأييدا لتصوره للكون . وعلى غرار الموقع الجغرافي للمناطق التي وجد فيها ، يوجد التصوف في منتصف الطريق بين الساميين والآريين ، وهو يتم الفكر الوافدة من الجانبين ، ويطبّعها بطابع فرديته الخاصة ، وهي في مجملها آرية أكثر منها سامية .

ويبدو في وضوح على ذلك أن سر حيوية التصوف هو اتساع التصور للطبيعة الإنسانية ويرسو على هذا الأساس . لقد قدرت له الحياة بعد الاضطهاد السنّي والثورات السياسية لأنه إنما يتجه إلى الطبيعة الإنسانية بتمامها .

فإن ركز اهتمامه بخاصة على حياة الزهد وإنكار الذات ، يطلق الحرية كذلك للاتجاه التصوري في تمام دقته .

وأريد الآن لأبين على وجه الإجمال كيف أن من كتبوا في التصوف برروا تصوراتهم من وجهة النظر القرآنية . وما من سند تاريخي يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم خلف في واقع الأمر مبادئ سرية إلى كرم الله وجهه أو أبو بكر رضى الله عنه . والصوفية على أن النبي صلى الله عليه وسلم

كانت له تعليم مري خاص وهو الحكمة — فضلا عما تضمن القرآن الكريم من تعاليم وم على حجة من قول الله تعالى : « كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليهم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون »^(٣) سورة البقرة آية ١٥١ .

ويقول الصوفية إن الحكمة التي وردت في السورة الكريمة لا يتضمنها ما يريد الكتاب الكريم للناس أن يتعلموه ، كما أن النبي صلى الله عليه وسلم أعلن غير مرة أن ما جاء به جاءت به كثير من الأنبياء قبله . ولو أن الكتاب تضمن كلمة « الحكمة » كانت هذه الكلمة تأييدية — إخال أنه من اليسير علينا أن نبين في القرآن والحديث الصحيح ، وجود أصول للمذهب الصوفي ، وبسبب من عمق العبقرية العربية العملية ، ما كان لها أن تتطور وتكمل في بلاد العرب . ولكنها أمست مذهبا قائما بسكوانه لما وجدت فرصا مواتية في أرض غريبة . ويعرف القرآن المسلمين بقوله تعالى : « الذين يؤمنون بالغيب ، ويقيمون الصلاة ، وما رزقناهم ينفقون »^(٤) البقرة آية ٣ .

ولكن مناط المسألة هو معرفة موضع الغيب ويرد القرآن بقوله تعالى : « وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون »^(٥) ومن ناحية أخرى يقول تعالى : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد »^(٦) . سورة ق - آية ١٥ .

إن صميم طبيعة الغيب هي الدور الخالص ويقول القرآن الكريم : « الله نور السموات والأرض »^(٧) .

أما فيما يتعلق بمسألة المعرفة ، فلو أن هذا الدور الأولي فودي لما قال

القرآن مع وجود تعبيرات مختلفة توضح الشخصية ، يقول في بعض الكلمات « ليس كمثل شيء »^(٨) .

وما هي ذي سور عدها المفسرون من المتصوفة تصورا متعلقا بوحدة الوجود للكون . وهم يتعرضون لإحصاء المراحل المجاهدة الروحية ، ينبغي أن تمر بها النفس وهي النظام والعقل للطور الأول ، إذا ما شئت أن تسمو عن النفوس الأخرى ، وتحقق اتحادها أو مطابقتها للمنبع النهائي لكل شيء .

— اعتقاد الغيوب —

— البحث عن الغيب — إن روح البحث تصعد من سباتها ، وتلاحظ ظواهر الطبيعة الرائعة : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت »^(٩) الغاشية ١٧ — ٢٠ .

— معرفة الغيب ، وهذه تتم كما أسلفنا الإشارة إليه ، بالتأمل في أعماق أنفسنا .

— التحقيق . هذا إنما ينتج بمقتضى التصوف في أوج سموه ، من بسط العدل على الدوام والإحسان — « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى »^(١٠) .
سورة الفحل آية ٩٠

وعلى أى ، ينبغي أن نذكر أن طائفة من المتصوفين المتأخرين كالشبهية مثلا اتخذوا أو بالأحرى استعاروا من الفيدنيين الهنود وسائل أخرى للوصول إلى تحقيق هذا^(١١) فقالوا مقلدين للمذهب الهندي

السكرانديني بوجود سعة مراکز كبيرة للنور ولها ألوان مختلفة في جسم الإنسان . وغاية الصوفي تهريكها ، أو لاستخدام اللفظ الاصطلاحي « اسالتها » حلاً بطرق خاصة للتأمل حتى يمكن الوصول إلى تحقيق وجود النور الأصلي بين الاختلاف الظاهر للألوان وهو بلا لون يجعل كل شيء ظاهراً للعين ، وإن كان هو نفسه غير ظاهر .

وإن ديمومة تحرك هذا اللون خلال الجسم ، والتحقيق النهائي لمطابقة هذه المراکز ، وتلك المطابقة تتأتى بجعل ذرات الجسم في مراحل لحركات يحددها التكرار الخفي لأسماء الله ، وتعبيرات عجيبة أخرى ، تغني الجسم الباطن للصوفي ، وإدراك نفس الإضاءة في العالم الخارجى يغنى تماماً الشغور بالسكون شيئاً آخر — وحقيقة أن هذه الوسائل كانت معلومة لدى متصوفة القرون مما أوقع فون كريمر في الخطأ وهو الذى رد كل مظاهر التصوف إلى تأثير الفكر الفيداني . إن التأمل على هذا النحو له طابع غير إسلامي ولا شك أن أعظم الصوفية لا يواونه أى اهتمام .

مظاهر التصوف المتعلقة بما وراء الطبيعة

ولتـسـكـن عودتها الآن إلى المدارس المختلفة. أو إلى المظاهر المختلفة لما وراء الطبيعة لدى الصوفية وإن إنعام النظر في الأدب الصوفي فيها الدلالة على أن التصوف بلغ المعرفة النهائية من ثلاث وجوهات للنظر ، وتلك وجوهات نظر لا تتعارض ، بل يكمل بعضها بعضا . وعند بعض المتصوفة أن الطبيعة الأصلية للحقيقة هي الإرادة الواعية لها ، وبعدها بعضهم الآخر الجمال ، كما يظن غيرهم أن الحقيقة هي التفكير أصلا ، أو النور ، أو المعرفة . وعليه فلا تـسـكـر الصوفي ثلاثة مظاهر :

الحقيقة هي الإرادة

التي تـمـى نفسها

ومن ناحية التسلسل التاريخي ، فالظهور الأول هو ما أشاعه وأذاعه شفيق البلخي وإبراهيم بن أدهم ورابعة وآخرون . وهذه المدرسة ترى أن الحقيقة النهائية « إرادة » والسكون هو النشاط الصادر عن هذه الإرادة .

إنها موحدة أصلا ، وعليه فهي ذات طابع سامي كأوضح ما يكون . وليست الرغبة في المعرفة هي التي تسيطر على المثل الأعلى لصوفية هذه المدرسة ، ولكن السمات المميزة لحياتهم هي التقوى والاعتزال عن الدنيا ، ورغبة مشبوبة في الله بهدب من الشعور بالذنب — وليس من همهم أن يتفلسفوا ، بل أن يحققوا للحياة خاصا من مثل أعلى — أما من حيث ما نحن بهدده فليم عظيم من الأهمية خاصا .

الحقيقة من حيث كونها جمالا

في مطلع القرن التاسع ، عرف معروف السكرخي التصوف بأنه مفهوم الجقائق الإلهية^(١٢) ، وهذا تعريف يدل على تحرك الإيمان نحو المعرفة . إلا أن الوسيلة إلى تعريف الحقيقة النهائية صرح به القشيري في قريب من نهاية القرن العاشر تصريحا قاطعا - وقد اتخذ شيوخ هذه المدرسة الفكرة الأفلاطونية الحديثة الخاصة بالخلق بعوامل كانت الواسطة ، مع أن هذه الفكرة بقيت طويلة في روح من كتبوا عن التصوف ، إلا أن وحدة الوجود عندهم قادتهم إلى التخلي التام عن نظرية الفيض .

وشأنهم شأن ابن سينا في عد الواقعية الإلهائية الجمال الخالد والطبيعة نفسها مظهرة الخاص وقد انعكس في مرآة الـكون . فالـكون عندهم يصبح ضرورة ممكنة للجمال الخالد ، وليس فيضا كما قال بذلك من أخذوا بالأفلاطونية الحديثة . ويقول ميرسيد شريف إن سبب الخلق هو إظهار الجمال ، والعشق أول ما خلق . وتحقيق هذا الجمال هو ما تنتجه المحبة السككية وهي غريزة زردوشثية مركوزة في الصوفي الفارسي وكان يميل إلى تعريفها بأنها النار المقدسة التي تأتي على كل ماسوى الله

وقال جلال الدين الرومي :

أي هذا العشق ، يا من أنت خزون محبوب عذب !

أنت الطبيب لكل داء وبرحاء !

أنت شافينا من كبرتنا !

أنت أفلاطون وجالينوس ثوسفا^(١٣) !

وما يترتب مباشرة على هذا التصور للكون ، نجد فكرة الاستغراق غير الذاتى الذى يبدو فى المقام الأول عند بايازيد البسطامى ، وهو بشكل الطابع المميز للتطور التالى لهذه المدرسة . وإن نمو هذه الفكرة يحتمل أن يكون من قبل الحجاج اليهود فى سفرتهم عبر إيران ليزورا المعبد البوذى الموجود فى باكو^(١٤) . وأصبحت هذه المدرسة مشغوفة بوحدة الوجود متمثلة فى حسين منصور ، الذى تلى تلو الفيدانتي الهندي فى قوله « أنا الحق » .

إن الحقيقة النهائية أو الجمال الخالد عند صوفية هذه المدرسة ، مطلقة لا نهائية على أنها مطلقة متحررة من قيود البداية ، والنهاية والعمق والوسرة ، والأعلى والأسفل^(١٥) . وإن تمييز الأصل لا وجود له فى المطلق — فالجوهر والكيف متطابقان فى الواقع^(١٦) . وقد أسلفنا قولنا إن الطبيعة مرآة للوجود المطلق . ولكن النفسى يقول بوجود نوعين من المراتبا^(١٧) :

— الأولى تظهر مجرد صورة منمكسة — وهى الطبيعة الخارجية .

— والأخرى تظهر الأصل الحقيقى — وهى الإنسان ، وهو تحديد للمطلق ، ويعد نفسه وهو على الخطأ وحدة مستقلة .

ويتجه النفسى بالخطاب إلى الدرويش قائلا : أنحسب أن وجودك مستقل عن الله ؟ إن هذا خطأ صراح^(١٨) .

ويفسر النفسى قوله بتمثيل جميل فيقول كانت السموك فى حوض من

الأحواض تعلم أنها تحيا ، وتتحرك وتمتلك لها الوجود في الماء ، إلا أنها كانت تشمر بجهلها الجمل كله بالطبيعة الحقيقية بما يشكل نبع حيوانها . فضت إلى سمكة أرجح معها عقلا في أحسد الأنهار ، فقالت لها السمكة الفيلسوفة : « أنتن يامن تبذلان الجهد لحل عقدة الوجود ! لقد ولدتن في العدم ، والحال أنسكن سوف تمتن وأنتن على ظن افتراق غير حقيقى . وقد أجهدكن الظما على ساحل البحر ، تمتن في الشقاء ، وإن كانت لسن السيادة على الكهز^(١٩) » . وعلى ذلك فشكل شعور بالافتراق جهل ، وكل ماصوى مظهر ليس إلا ، حلماء ، وظلا ، وتفرقة تولدت من العلاقة الأساسية من معرفة المطلق بواسطة هو .

ويسمى هيجل جلال الدين الرافى نبي هذا العصر — لقد استعاد الفكرة القديمة للأفلاطونية الحديثة الخاصة بالنفس الكلية التى تعمل في أجواء الكون المختلفة ، وعبر عنها بكيفية قريبة الشبه من الروح الحديثة حتى أورد كاود مقولة له في كتابه « تاريخ الخلق » . وإنى لأسمح لنفسى بإيراد هذه المقولة المأثورة ، لأبين إلى أى حد بعيد وفق الشاعر فى أن يسبق التطور الحديث للتطور ، وكان يعد الجانب الواقعى لمثاليته :

« قدم الإنسان أولا فى عالم الأشياء غير العضوية ،

ومن هنا دخل عالم النبات ،

وهو لا يذكر وضعه السابق ، الذى يختلف اختلافا عظيما

ولما انتقل إلى عالم الحيوانية ،

لم يعد يذكر حالته وهو نبات :

ولم يبق له إلا الميل إلى عالم النبات ، والأخص في فصل الربيع والأزاهير .

وهكذا ميل الصغار إلى أمهاتهم :

إسهم يجمعون ما يجتذبهم نحو حضن الأم .

ثم نقل الخالق الأعظم كما تعلمون الإنسان من حالة الحيوانية إلى حالة الإنسانية .

بذلك مضى الإنسان من عالم للطبيعة إلى عالم آخر ، حتى أوتى الحكمة والمعرفة والقوة ، كما هو عليه الآن .

إنه الآن لا يتذكر أى شيء عن نفسه الأولى ، وسوف يتغير من جديد عن نفسه الحالية » . ما تنافى

Mathna VI'IV' 3639 599

والآن مما يعود بالنفع في هذا الصدد أن نقارن بين هذا المظهر للفكر الصوفي وبين الفكر الأساسية الخاصة بالأفلاطونية الحديثة . إن الله في الأفلاطونية الحديثة قار ومفارق . ومن حيث كونه سببا في كل شيء فهو في كل مكان .

ومن حيث إنه مختلف عن كل شيء فهو في غير مكان . ولو كان فقط في كل مكان وفي غير مكان ، كان كل شيء (٢٠) . والصوفية على أن الله هو كل شيء ، والآخذ بالأفلاطونية الحديثة على أن المادة لها الدوام أو عدم التغير (٢١) ، إلا أن صوفية هذه المدرسة يذهبون إلى أن كل تجربة هامة من قبيل الأحلام . ويقولون إن العيش في تحديد سمات ، والموت يأتي باليقظة . ومع ذلك فإنها مذهب الموت غير الذاتي — وهو لروح شرقية بخاصة — تميز مدرسة الأفلاطونية الحديثة هذه .

ويقول ويتسكّر إن مذهب الفلاسفة العرب المميز بالموت غير الذاتي للعقل الإنساني على العموم ، إذا ما قورنت بالفلسفة الأرسطية والأفلاطونية الحديثة ، كانت لها الأفضالة .

وما أسلفنا ذكره على وجه الإجمال ، يستخلص منه وجود ثلاث فكري في أساس هذا الأسلوب الفكري :

— وهي أن الحقيقة النهائية يمكن معرفتها في حالة فوق الحس

— أن الحقيقة النهائية غير ذاتية ،

— كان الحقيقة النهائية واحدة .

ولإزاء هذه الفكري لدينا :

— رد الفعل للأدري ، الذي أعرب عنه هر النخيام (القرن الثاني عشر) الذي كان يعالج الصيحات في بآسه الفكري :

إن أهل الصبوة الذين يمثلون السكّاس الدهاق ، وأهل التقوى الماكفين في المسجد يتعبدون ويصفون أنفسهم بالتمجد ، إنما ضاعوا في اليم وما وجدوا لهم من ساحل .

إن اليقظة لواحد ليس إلا ، والآخرين قيام .

— إن رد الفعل للكثري لوحيد محمود^(٢٢) في القرن الثالث عشر .

— إن رد الفعل الواحداني لابن تيمية وتلاميذه في القرن الثالث عشر .

من وجهة النظر الفلسفية الخالصة ، هذه الحركة الأخيرة هي الأهم . إن تاريخ الفكر يشرح أثر بعض القوانين العامة للتقدم ، وهي التي تحققت تماما

في التواريخ الفكرية لمختلف الشعوب. إن أساليب الفكر الألمانية الواحدة دعت كثرة هيربرت ، على حين أعلنت وحدة وجود سبينوزا المونادية للخاصة بلايندز . والقانون نفسه قاد (وحيداً محموداً) إلى إنكار حقيقة الواحدة المعاصرة ، وإعلان أن الواقعية ليست واحدة بل متعددة .

وقبل لايندز بطويل زمان ذهب إلى أن السكون مشكل مما سماه « أفراداً » — وهي وحدات أساسية أو ذرات بسيطة كان لها الوجود منذ الأزل ولها الحياة . إن قانون السكون هو تكامل تصاعدي للمادة العقلية ، وهو على الدوام ينتقل من صورة سفلية إلى صورة علوية وهذا ما تعنيه نوعية ما تلتها الوحدات الأساسية مما تنهوى به . وكل عصر من عصور تشكيهاها يعألف من ثمانية آلاف من الأعوام .

وبعد ثمانية عصور منها ، يذبح العالم ، ثم تتجمع الوحدات من جديد لتعشيه كونا جديداً . وقد وفق وحيد محمود في إقامة كيان لفرقة اضطهد أفرادها في عذف وقسوة ، وتضى الشاه عباس عليها قضاء مبرما .

ويقال إن الشاعر حافظ الشيرازي ، كان يعتقد مبدأ هذا المذهب .

الواقعية من حيث كونها نورا أو فكريا

واللدرسة الثالثة من كبرى مدارس التصوف ترى أن الحقيقة هي أصلا نور أو فكر ، والطبيعة نفسها تطالب شيئا لتفكر فيه أو تفهمه على حين أهملت المدرسة سابقة الذكر الأفلاطونية الحديثة ، وقد طورتها هذه المدرسة إلى جديد من أساليب وعلى ذلك يكون الوجود لمظهرين اثنين من مظاهر ما وراء الطبيعة لدى هذه المدرسة ، الأول الروح الفارسية بحق ، والأخرى خاضعة أساسا لتأثير أساليب الفكر المسيحي ، وكلتاهما تتفقان في تأكيد أن التذوق التجريبي يستوجب بالضرورة تنوعا في طبيعة الواقعية النهائية . وسوف أدرسهما مع بعضهما حسب ترتيبهما التاريخي .

الحقيقة من حيث كونها نورا :

الإشراق

عودة إلى الثوب الفارسية

إن دخول الجدلية اليونانية على اللاهوت الإسلامي حركت روح البحث المقدى التي بدأت بالأشعري ووجدت تعبيرها الأكل في تشكك الغزالي .

ولقد وجدت أرواح أميل إلى النقد بين العقلايين ص كما هو الحال عند الفظام . وهو الذى لم يخضع للفلسفة اليونانية خضوعا ذليلا ، بل كان له نقد قائم بكيانه ، إن المدانعين عن العقيدة من أمثال الغزالي والوازى وأبى البركات والآمدى كانوا فى صراع مستديم مع الفلسفة اليونانية فى مجموعها ، بيد أن أباسعيد السير فى وعبد الجبار وأبا المعالى وأبا القاسم وأخيرا بن

تيمية بعثتهم بواعث مشابهة ، قد اومأوا على تبيان ما لازم المطلق اليوناني من ضعف .

ولقد انضم في نقد هذه الفلسفة اليونانية إلى هؤلاء المفكرين بعض من أعظم المتصوفة ، مثل شهاب الدين السهروردي الذي جهد أن يبين عجز العقل الخالص وهو ينسب الفكر اليوناني في كتاب له وكان من أثر رد الفعل الأشعري ضد العقلانية إيجاد أسلوب لما يختص بما وراء الطبيعة هو الجديد إلى أبعد حد في بعض مظاهره وما كان ذلك وكفى بل انقطعت كذلك انقطاعا تلك السلسلة البالية للعبودية الفكرية . وبلوح على إردمان^(٢٢) ظنه أن روح التفكير المجرد بين المسلمين ظهرت مع الفارابي وابن سينا وبعدهما ، أفلست الفلسفة وهي تفسح المجال للشك والتصوف .

ولا مرأ في أنه يجهل النقد الإسلامي للفلسفة اليونانية الذي أوجد الماثالية الأشعرية من جهة ، ونهضة فارسية بحق من جهة أخرى . وإمكان وجود أسلوب فارسي له طابعه التام ، فإن تدمير الفكر الأجنبي الدخيل أو بالأحرى التخفيف من شدة تسلطه على الروح كان أمرا لا معدوحة عنه .

إن الأشاعرة وغيرهم ممن دافعوا عن العقيدة الإسلامية أتموا هذا التدمير الإشرافي — وهو سليل التحرر جاء ليقيم ضرحا جديدا للفكر ، إلا أنه في إقامته هذا الصرح لم ي طرح جانبا العناصر السابقة . إنه يعرض الروح الفارسية الأصبيلة ، ودون أن يشبط همته تهديد ساطة متزمنة ضيقة الأفق ، يستوجب له الحق في التفكير الحر المستقل . وفي فلسفته ، يحاول التراث الفارسي القديم أن يظهر له الكيان وهو ذلك التراث الذي لم يبد إلا جزئيا فيما كتب الرازي الطيوب والغزالي وطائفة الاسماعيلية ، ولقد بذل قصاراه في أن يوائم أخيرا بين فلسفة أسلافه واللاهوت الإسلامي .

والشيخ شهاب الدين السهروردي المعروف بشيخ الإشراق المتقول ،
ولد في قريب من منتصف القرن الثاني عشر . وجلس مجلس التلميذ في الفلسفة
من الجيل معلم الرازي المفسر — وكان وهو بعد شاب حدث ، مفكرا
منقطع النظر في العالم الإسلامي بأسره . ولقد استدعاه الملك الظاهر ابن
صلاح الدين إلى حلب ، بحيث أعرب الفيلسوف الشاب عن أفكاره المستقلة
وأثار شديد الغيرة في نفوس معاصريه من اللاهوتيين . وحولا ، في جهود
تزمته السفاح والذي يحس بما في أهائه من ضعف ذاتي ، وكان يلتمس
العون على الدوام من القوة الوحشية الغاشمة ، كتبوا إلى السلطان صلاح
الدين بأن تعاليم الشيخ شكلت خطرا داهيا على الإسلام ، وأن المستوجب ،
من أجل مصلحة الدين ، أن يقضى على الشر في بدايته قبل أن يستفحل
ويستطير .

ونزل السلطان على رغبتهم ، وفي سن لا تعجز السدس والثلاثين ،
تقبل المفكر الفارسي الشاب وهو رابط الجأش تلك الضربة التي جعلت منه
شهيد الحق ، بعد أن خلد اسمه . إن القلة تلاشوا إلا أن هذه الفلسفة التي
دفعت الثمن دما ، مازالت تعيش وتجذب إليها أكثر من باحث متحمس
منصرف المهمة إليها .

إن الملامح الأساسية لمؤسس الفلسفة الإشراقية هي : الاستقلال الفكري
والبراءة التي استجمع بها مواده ومفوماته لها كل منظم ، وفوق كل شيء ،
كان له الوفاء لآقاليد بلاده الفلسفية . وكانت نقاطا أساسية متعددة وهو
يختلف عن أفلاطون كما يختلف أرسطو في حرية وبعد فلسفته مجرد تهيئة
لأسلوبه الخاص به ، إن نقده لا يفوته شيء ، وهو يخص منطق أرسطو
بتمحيصها نقديا ، ويبين ما في بعض مبادئه من ضعف .

(ما وراء الطبيعة)

مثال ذلك أنه في رأي أرسطو أن التعريف هو البعوض مع إضافة الفرق النوعي إليه ، ولكن عند الإشراف أن الصفة المميزة للشئ المعروف لا يمكن توكيدها بشئ آخر ، لا توقفنا على أية معرفة للشئ .

فنحن نعرف الحصان بأنه حيوان ضئال وعاليه ونحن نفهم الحيوانية لأنها نعرف كثيرا من الحيوانات توجد هذه الصفة لديها ، ولكن ليس في الإمكاني فهم الصفة « الضئال » لأنها لا تجدها في أى مكان إلا في الشئ المعروف .

فالتعريف المعتاد للحصان فيكون على ذلك مجردا من المعنى لمن لم يشاهد قط الحصان . والتعريف الأرسطى من حيث هو مبدأ على لاجدوى منه مطلقا . وهذا النقد تطرق بالشيخ إلى وجهة نظر قريبة الشبه إلى حد بعيد من وجهة نظر بزنسكيت ، الذى يجهل التعريف على أنه مجموعة من الكيفيات .

وفي نظر الشيخ أن التعريف الحق الذى جمع كل الصفات الأساسية للشئ دفعة واحدة ، مثل هذا التعريف ليس له من وجود إلا في الشئ المعروف ، ولو أنه في الإمكاني أن يوجد في أشياء أخرى .

ولناخذ في الكلام عن مبدئه الميتافيزيقى لنظام على قيمة مشاركتها في فكر بلاده ، فلنرى نفهم حق الفهم الجانب الفكرى الصورى الغامض للفلسفة .

يقول الشيخ السهروردى أنه ينبغي للأطالب أن يكون على علم واسع بفلسفة أرسطو ، والمنطق ، وما وراء الطبيعة والتصوف ، والجدير بروحه أن تكون مطهرة تماما من دنس الخطيئة وسبق الحكيم ، حتى يقتدر على أن

يتدرج في تقويم حواسه الباطنية ، وهذا ما يحقق ويصحح ما لا يدركه الفكر
إلا على أنه نظرية .

والعقل الذي ليس له سند يتكئ إليه لا يجدر بالاعتماد عليه ، لا بد
أن يتممه الذوق - وهو الإدراك المعجوب للأشياء - وهو ما يجلب المعرفة
والسكينة إلى النفس القلقة ويدفع عادية الشك إلى الأبد ، ولكن ليس لنا
أن نهتم في هذا الصدد إلا بالمظهر النظري لهذه التجربة الروحية ، ونتائج
الإدراك الباطن على النحو الذي عبر عنه وكما رتبة الفكر الاستدلالي .
ولننظر نظرة تأمل للمظاهر المختلفة لفلسفة الاشرافية وهو ما يعرف بالأشياء
بالذات أي الأنطولوجيا .

ومبحث القوانين العامة التي تتحكم في النكون وهي الكوسمولوجيا
وعلم النفس .

الأنطولوجيا (أى ما يعرف بالأشياء بالذات)

المبدأ النهائي لكل وجود هو الدور القاهر - وهو ذلك الدور الأول المطلق وطبيعته الأساسية تعتوى إضاءة في دوام ، لا وجود لشيء أوضح من الدور ، ولا حاجة إلى تعريف ووضوحه للعيان^(٢٤) ، إن أصل الدور هو الإظهار ، ولو كان الإظهار صفة إضافية إلى الدور ، ترتب على ذلك ألا يملك الدور الإظهار ، ولا يظهر إلا بشيء آخر هو ظاهر بنفسه ، ويتلو هذا نتيجة مستحيلة ، وهى أن شيئا آخر غير الدور أظهر من الدور . والنور الأول ليس له سبب لوجوده إلا هو نفسه ، وكل شيء غير هذا الأصل لأول معصنة به ، وموجود حادث ، وممكن . واللا نور أى الظلام ليس شئنا مميزا صادرا عن مصدر مستقل ، ومن الخطأ فى الدين المجوس الظن أن الدور والظلام حقيقتان تتميزان بـعـالـقـين لهما يتميز أحدهما من الآخر .

إن فلاسفة الفرس القدامى لم يكونوا ثنويين مثل كهنة زردوشت ، الذين يعتمدون على مبدأ أن الواحد لا يمكن أن يسبب الفيض الخارجى من نفسه على أن يكونوا أكثر من واحد ، فى نسب إلى مصدرين مستقلين هما النور والظلام . والصلة بينهما ليست صفة التضدية ، بل هى الصلة بين الوجود وعدم الوجود ، وإيجاب الدور يتطلب بالاحتتم نفيه - وهو الظلام الذى ينبغى أن ينيره ليسكون هو نفسه .

النور الأول هو مصدر كل حركة . غير أن حركته ليست تفويضا للعصاكن ، بل بسبب حبه الانارة تلك الإنارة التى تشكل وجوده الخاص

به وتميزه ، لإكساب كل شيء طاقة الحياة ، وذلك بإرسال أشعته في
مالها من كيان . ومرات هذه الافارة لانتهائية .

وإن الاشراقات الأكثر لمعانا تصبح بدورها ، مصدرا لإشراقات
أخرى . وكل هذه الإنارات وسائط ، أو بلغة اللاهوت ، ملائكة تلتقى
بفضل معها المجردات المتنوعة حياتها وجوهرها بدءا من بدء من النور
الأولى . وأتباع أرسطو وهم على غير الصواب يحددون الذكاء في أقسام
عشرة . كما تردوا في الخطأ وهم يحصون درجات الفكر . إن إمكانات النور
الأولى لانتهائية والسكون بأثره ، بكل ماوسع من مقادير ، ليس إلا
تعبيرا جزئيا عن تلك اللانتهائية التي توجد وراءه ، إن درجات أرسطو ليست
حقيقية إلا نسبيا . ويستحيل أن تدرك الروح الانسانية ، في استيعابها
الضعيف ، التنوع اللانهائي للأفكار التي بمقتضاها يتغير النور الأولى أو
يستطيع أن يغير ما ليس نورا ، والآن في قدرتنا أن نميز بين الاشراتين
التاليتين للنور الأصلي :

(١) النور المجرد أى الذكاء السكلى وكذلك الفردى . ليس له من
صورة وإن تكون له صفة تجعله شيئا مغايرا له أى الجوهر ، وتصدر
منها كل الصور المختلفة للنور ، وهى واعية جزئيا أو تسمى نفسها ،
ويختلف بعضها عن بعضها الآخر حسب ترتيبها ، ذلك الترتيب الذى
يحددها قربها أو بعدها النفسى عن المصدر الأصلى لوجودها .

إن الفكر الفردى أو النفسى ليس إلا تقليدا أضعف ، أو انعكاسا
ضوئيا أكثر تميزا من النور الأولى ، إن النور المجرد يعرف نفسه
بنفسه ، ولا حاجة به إلى غير ذات لتكشف لها عن وجودها الخاص

بها ، إن معرفة الذات نفسها هي الأصل نفسه للدور المجرد ، وغم أنها تتميز من سلب الدور .

(ب) الدور العارض وهو صفة - نور له صورة واستعداد لأن يكون صفة لأي شيء يختلف عنه كبنور الكواكب مثلا ، أو مظهر لأجسام أخرى ، والدور العارض أو على الأصح الدور المحسوس انه كاشنة ضوئية متعمدة عن الدور المجرد ، وهذا الانعكاس الضوئي بسبب من تباعده ، فقد شدته أو طابع جوهر مصدره ، وإن عملية الانعكاس الدائم هي في الحقيقة عملية إضعاف ، إن الإنارات المتوافية تفقد شدتها شيئا فشيئا إلى أن تصبح ، في سلسلة الانعكاسات فتصل إلى إنارات أقل شدة وهي تفقد تماما طابعها المستقل ، ولا يمكن أن توجد في اشتراك مع أشياء أخرى غيرها . هذه الإنارات تشكل الدور العارض ، وتلك بصفة ليس لها وجود مستقل .

وعلى ذلك فالصلة بين النور المجرد والدور العارض هي الصلة بين السبب والآخر . والآخر مع ذلك ، ليس شيئا يتميز تماما من السبب ، بل إنه تحول ، أو صورة أضعف مما يظن أنه السبب . إن الدور المجرد ولا شيء سواه ، كطبيعة الجسم المضاد نفسه مثلا ، يمكن أن يكون سبب الدور العارض ، لأن هذا الدور العارض وهو ممكن الوجود أو حادث له قليلية إنائه ، ويمكن انتزاعه من الأجسام دون تغير يلحق بطابعها . لو أن الأصل أو طبيعة الجسم المضاد هو سبب الدور العارض ، لكانت عملية عدم الإنارات هذه غير ممكنة وليس في الإمكان أن نقين سببا غير حامل (٢٥)

ويبدو لنا أن الشيخ الإشراقي يرى رأى الأشاعرة في قولهم بعدم وجود شيء شوي هيولى أو منطوقه وإن كان يرى الوجود من نفي واجب للدور

أى الظلام ، هو موضوع الإنارة ، وعلاوة على ذلك يقرهم على رأيهم وهو
بنسبية كل الدرجات ، مع استثناء الجوهر والكيف . إلا أنه يدخل التعديل
على نظرية المعرفة عديم ، وهو يقبل عنصرا عاملا في المعرفة الإنسانية . إن
صلتنا بموضوعات معرفتنا ليست مجرد صلة سلبية ، فالنفس الفردية وهى
نفسها إنارة ، تغير الشيء فى عمل المعرفة ، والكون عنده عملية واسعة واحدة
للإنارة العاملة ، واسكن من وجهة نظر فئكرية محضة ، هذه الإنارة لا تشكل
إلا تعبيرا جزئيا للكيفية اللامتناهية للنور الأولى ، وهى تستطيع أن تغير
بمقتضى قوانين أخرى غير معلومة . إن درجات الفكر غير متناهية ،
وفئكرنا لا يعمل إلا مع بعض منها . ومن وجهة نظر الفكر الاستدلالي ،
لا يقباعد الشيخ عن الدراسات الإنسانية الحديثة .

السكسهمونوجيا أي مبحث القوانين العامة

التي تتحكم في الـكون وفي تكوينه

إن كل ما ليس نورا يشكل ما يسمى المفسكرون الإشرافيون « كمية مطلقة » أو « مادة مطلقة » ، وهذا ليس سوى مظهر آخر لاجباب الدور ، وليس أصلا مستقلا كما أكد تلاميذ أرسطو وهم على الخطأ . والواقع التجريبي لتحول العناصر الأولية بعضها في البعض الآخر إنما يعمل من أجل هذه المادة المطلقة الأصلية ، وهي متنوعة في رقعها تشكل مختلف مجالات الكائن المادى . إن أصل كل شيء إنما ينقسم طبيعتين :

— ما وراء الفضاء — الجوهر المظلم أو الذرى وهي عناصر الإشاعة .

— ما يوجد في الفضاء بالضرورة — صور الظلام أى الوزن والرائحة والذوق .. وما إلى ذلك .

وإن ارتباط هذين النوعين يبرز خصائص المادة المطلقة . إن الجسم المادى ، صور للظلام ، إضافة إلى الجوهر المظلم ، وقد أصبح ظاهرا أو مضاد بالدور المجرد . ولكن ما سبب الصور المختلفة للظلام ؟

إنه كصور الدور التي تدين بوجودها للدور المجرد ، وإشراقاتها المختلفة توجد التنوع في أفلاك الكائن إن الصور التي تجعل الأجسام يختلف بعضها عن بعضها الآخر ، لا وجود لها في طبيعة المادة المطلقة إن السكيف المطلق والمادة المطلقة وهما متطابقان ، ولو كانت هذه الصور موجودة حقا في

أصل المادة الأولية المطلق ، لمكانت كل الأجسام متطابقة فيما يتعلق بصور الظلام . غير أن التجربة اليومية تكذب هذا . إن سبب صور الظلام ليس المادة المطلق ، وإنما أن اختلاف الصور لا يمكن نسبته إلى سبب آخر ، فالترتيب على ذلك أنها بسبب الإشراقات المختلفة للنور المجرد .

إن صور النور كصور الظلام تدين بوجودها للنور المجرد .

والعنصر الثالث لجسم مادي - الذرة أو الأصل المظلم - ليس سوى مظهر مستوجب للنور . والجسم كله مترتب تماماً على النور الأول . والكون بأسره في واقع الحال سلسلة ممتدة بها حقائق الوجود تتعلق كل ما بالنور الأصلي . والأقرب إلى المصدر يتلقى إشراقاً أكثر مما هو أبعد . وإن تنوع الوجود في كل حلقة ، والحلقات نفسها ، تضاع بتلقى إشراقات لا حصر لها ، وهي تحفظ بعض صور الوجود بعون من النور الواعي كما هو الشأن عند الإنسان ، والحيوان والنبات ، وغيرها بدونه كما هو الحال في العادن والعناصر الأولية . وهذه الصور المتراحة الأرجاء التي نسميها الكون ، ظل وسهم للتصوير النهائي للإشراقات والأشعة المباشرة وغير المباشرة للنور الأول .

إن الأشياء تستمد قوامها بإشراقاتها المعنوية ، وهي تعجبه إليها في دوام ، ولها شوق العاشق وترتوي من الدمع الأصلي للنور . إن العالم قصة غرام خالد . والسعويات المختلفة للسكان هي ما يلي :

خطبة النور الأول :

١ - خطبة اللافتكار ، أو السموات ،

٢ - خطبة النفس

٣ - خطة الصورة : خطة الصورة المثالية - خطة السموات

خطة الصور المادية - خطة العناصر :

(أ) عناصر بسيطة

(ب) عناصر مركبة

عالم المعادن

عالم النبات

عالم الحيوان

وبعد أن أشرنا على وجه الإجمال إلى الطبيعة العامة للسكان ، لتقدير على التفصيل كيان العالم ، فإن كل ما ليس نورا يقسم على النحو التالي :

— الأزل أى الأفلاك ، نفوس الأجسام السماوية ، السموات ، العناصر البسيطة ، الزمن ، الحركة ؛

— الوجود الحادث أى ترابط العناصر المختلفة . إن حركة السموات خالدة ، أنها تخلق المراحل المختلفة لتكون إن وجودها بسبب من الرغبة الشديدة للنفوس السماوية فى أن تتلقى الإشراق الصادر من مصدر كل الفور . إن المادة التى وجدت فيها السموات معلقة عاما من العمليات الكيماوية ، تلك العمليات المتعلقة بصور أغلظ الانوار إن كل سماء لها نورها الخاص بها . كما أن السموات تختلف بعضها عن البعض حسب اتجاه حركتها ، وهذا الاختلاف يفسر بأن الحبيب أى الإشراق المداد ، يختلف فى كل حالة . إن الحركة لاتعدو أن تكون مظهرا للزمن . إن مجموع عناصر الزمن إذا

ما برز ، شكل الحركة . وإن التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل ،
ليس إلا لأسباب تنسيقية . ولا وجود له في طبيعة الزمن^(٣٦) .
ونحن لا نستطيع أن نعرف بداية الزمن لأن هذه البداية المزعومة
لن تكون إلا نقطة للزمن نفسه وعلى ذلك فالزمن والحركة
كلاما خالدا .

وثمة ثلاثة عناصر أولية هي : الماء والأرض والرياح وعند الإشرافيين
أن النار ليست سوى نفخة مشتعلة . وهذه العناصر وهي مرتبطة تحت
مؤثرات سماوية مختلفة تكسو حالات متباينة — وهي الحالة السائلة والغازية
والصلابة . وهذا التحويل للعناصر الأصلية يكون عملية تكوين الشيء وحله
وهذا ما يتوغل في عالم اللاأور كاله ويرفع ثم يرفع صور الوجود المختلفة ،
كما يقربها ويقربها من قوى الإشراق .

إن كل ظواهر الطبيعة وهي المطر والرياح والرعد والظواهر الجوية هي
التجليات المختلفة لهذا الأصل وتفيض من الحركة ، وتفسر بالعمل المباشر
أو غير المباشر للدور الأصلي الواقع على الأشياء ، التي تتباين بعضها عن البعض
الآخر حسب قدرتها على تلقي الإشراق قليلا كان أو كثيرا وبجدة القول أن
الكون رغبة متعجزة ، وحنين متبلور إلى الدور

ولكن أهي أزلية ؟ إن الكون تجلي للقوة الإشرافية التي تشكل الطبيعة
الأصلية للدور الأصلي ، ومن حيث كونها تجليا ، فما هي إلا كائن تابع ،
وبالتالي ليست كائنا أزليا ، إلا أنها أزلية على معنى آخر ، إن كل الأجواء
المختلفة للكائن توجد بالإشراقات والأشعة المنبعثة من الدور الأزلي . ومن
الإشراقات ماله أزلية مباشرة ، وإن وجدت إشراقات أضعف ، وظهورها
متعلق بارتباط إشراقات وأشعة أخرى ، إن وجود هذه ليس أزليا على

ما يدرك من وجود الإثراقات التي وجدت من قبل وهي التي أوجدتها .
فوجود اللون مثلا حادث بالقياس إلى وجود الأشعة التي تظهر اللون حينما
يوضع جسم مظلم أمام جسم مغير . والسكون وإن كان حادثا ومتعاليا ،
أزلي بمقتضى الطابع الأزلي للمصدره . إن الذين يقولون بعدم أزلية السكون
يستندون إلى فرضية امكان استقرار تام .

وحجيتهم على النحو التالي :

- إن كل حبشي أسود ، وكل الأحباش سود ،
- إن كل حركة تبدأ في وقت معين ، وكل حركة يجب أن تبدأ
هكذا .

ولكن كيفية هذا التعامل خاطئة . فليس في الإمكان على حال من
الأحوال إيضاح المقدمة الكبرى : ولا يمكن جمع الأحباش كافة في الماضي
والحاضر والمستقبل في زمن معين . وعالم على هذه الصفة مستحيل .

فلا ينبغي أن نستنتج شيئا نفي عليه حكما أخذنا من حبشي بمفرده ، أو
من أمثلة بحركة تقع تحت تجربتنا ، على أن الأحباش جميعا سود ، أو أن
الحركة كانت لها بداية في الزمن .

علم النفس

إن الحركة والنور ليسا لازمين في حالة جسم في الطبيعة الدنيا . فالجسد مثلا وإن كان مضاء وظاهرا للعيان ، ليس موهوبا بالحركة الذاتية . فإذا ما عرجنا في سلم السكائن ، وجدنا أجساما أرقى ، أو كيانا تتفق فيه الحركة والنور . إن الإشراق الجرد يتجلى أحسن ما يتجلى في الإنسان . ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو معرفة ما إذا كان الإشراق الفردى المجرد ، الذي نسميه النفس الإنسانية ، وجد أو لم يوجد قبل مصاحبه الجسماني . إن مؤسس الفلسفة الاشراقية يتلو بن سينا في هذا الصدد ، ويورد نفس البراهين ليبين أن الاشراقات الفردية المجردة لا يمكن أن يقال عنها إنها وجدت من قبل كوحدة نورانية .

إن الدرجات المادية للواحد والمتعدد لا يمكن تطبيقتها على الإشراق المجرد وهو في طبيعته الأساسية ، ليس الوحدة ولا التعدد ، وإن بدا متعددا بسبب من اختلاف درجات قابليتها للإشراق فيما يصاحبها من ماديات .

والصلة بين الإشراق المجرد أو النفس ، والجسم ليست هي الصلة بين السبب وبين الأثر ، والخير الذي يجمعهما هو الحب . والجسم الذي يتوق إلى الإشراق يتلقاه من خلال النفس ، وإن كانت طبيعته لا تسمح له بإتصال مباشر بيده وبين مصدر النور . ولكن النفس لا تستطيع أن تصدر النور المتعلق مباشرة إلى جسم صلب مظلم ، ذلك الجسم الذي تمتلئ صفاته بوجود على الطرف المقابل للسكائن .

وكيما يرتبط بمضمونها بالبعض ، تمس الحاجة إلى وسيط بينهما ، وهو

شيء يوجد في منتصف الطريق بين الدور والظلام . وهذا الوسيط هو النفس الحيوانية وهو بخار حار ، رقيقة ، شفافة تفر في التجويف الأيسر للقلب ، إلا أنها مع ذلك تمضي في كل أجزاء الجسم ، وبسبب من المطابقة الجزئية للنفس الحيوانية للدور ، تسرع الحيوانات الأرضية في اليمالي المظلمة إلى النار المنوهجة ، على حين تغادر الحيوانات البحرية مقرها المائي لتستمتع بمشاهدة القمر ، إن المثل الأعلى للانسان هو أن يرتفع شيئاً فشيئاً في سلم الكائن ، وأن يتلقى الاشراف الذي يأتي تدريجياً بتحرر تام من عالم الصور ، واسكن كيف السبيل إلى تحقيق المثل الأعلى ؟ بالمعرفة والعمل ، إنها تحويل الذكاء والإرادة معاً ، واتحاد الفعل والتأمل وهذا ما يحقق أعلى مثل للانسان .
غيروا موقفكم فيما يتعلق بالسكون ، واسلكوا السبيل الذي يستوجب منكم هذا التغيير أن تسلكوه ، ولننظر النظرة المعجلى في سبيل هذا التحقيق :

(١) المعرفة : عندما يشترك الاشراف المجرد مع ماهو أسنى ، ينفو بفعل قدرتين خاصة — هما قوة الدور وقوة الظلام الأولى هي الحواس الخمس الخارجية ، والحواس الخمس الباطنة أي الشمور ، التصور ، التخيل ، الفهم والتذكر ، أما القوة الأخرى فهي قوة النمو ، والمضم وما إلى ذلك ، ولكن مثل هذا التقسيم للقدرات تقسيم مناسب « وإن قدرة واحدة يمكن أن تكون مصدراً لكل العمليات ^(٢٧) » ولا وجود إلا لقوة واحدة في وسط المنح ، وإن كانت لها أسماء مختلفة لوجهات نظر تختلف . والروح وحدة تعد كثرة . والقوة التي تفر في داخل المنح ينبغى أن تميز من الاشراف المجرد الذي يشكل الأصل الحقيقي للانسان ، ويلوح أن فيلسوف

الإشراق يميز بين الروح العاملة والنفس غير العاملة أصلاً ، وعلى ذلك يقول على نحو عجيب إن كل القدرات المختلفة مرتبطة بالنفس .

والنقطة الأكثر تميزاً في سيكولوجية العقل عنده هي نظريته الخاصة بالرؤية (٢٨)

إن شمع الفور الذي يظن أنه يخرج من العين ، يجب أن يكون إما جوهرًا أو كيفًا . فلو كان كيفًا لا يمكن أن يقل من جوهر أى العين إلى جوهر آخر أى الجسم المشاهد . ولو كان على النقيض من ذلك جوهرًا فهو إما يتحرك بوعى ، أو يدفع بخاص من طبيعته ، ولجفت حركته الواعية منه حيوانًا يدرك أشياء أخرى .

وفي تلك الحال ، من يدرك يصبح الشمع لا الإنسان . ولو كانت حركة الشمع صفة لطبيعته ، فما من سبب قط لأن تسكون حركته خاصة باتجاه واحد لا بكل الاتجاهات . وعلى ذلك لا يمكن القول بأن شمع الفور يخرج من العين . ويدعى تلاميذ أرسطو أنه في عملية الإبصار تسكون الصور مطبوعة في العين . وهذه الفكرة خاطئة كذلك ، لأن صور الأشياء الكبيرة لا يمكن أن تطبع في مشافات صغيرة . والحقيقة هي أنه حينما يبدو شيء للعيون ، يصدر الإشراق ، وترى الروح الشيء بفضل هذا الإشراق . وإذا لم يقيم حجاب بين النظر العادي وبين الشيء ، والروح منهية للإدراك ، فلا بد من وجود عملية الرؤية ، لأن هذا هو قانون الأشياء . إن كل رؤية إشراق ، ونرى الأشياء في الله . إن بر كلى كان يفسر نسبته إدراكنا النظري كيما يبين أن الأساس النهائي لكل شيء هو الله . ويقصد الفيلسوف الإشراق

إلى هذه الغاية ، وإن كانت نظريته الخاصة بالرؤية ليست تفسيراً لعملية الرؤية بقدر ما هي طريقة جديدة لإدراك الرؤية .

وعلاوة على الحاسة والعقل ، للمعرفة مصدر آخر يسمى الذوق وهو إدراك غير زماني ولا فضائي للسكان . إن دراسة الفلسفة أو اعتياد التفكير في المعاني الخفية ، إضافة إلى الأخذ بالفضيلة ، مما يؤدي إلى تنمية هذه الحاسة العجيبة التي تؤيد وتصحح استقباط العقل .

(ب) العمل : الإنسان ، من حيث كونه عاملاً ، يملك القدرات على العمليات الآتية :

- العقل أو النفس الملائكية مصدر الذكاء والتمييز وحب المعرفة .
- النفس البهيمية ، وهي مصدر الغضب والشجاعة والسيطرة والأطماع .
- النفس الجورانية ، وهي مصدر الرغبة والجوع والشهوة الجنسية .
- والأولى تقود إلى الحكمة ، والثانية والثالثة تقود كل منهما بمفردها ، إذا ما خضعتا للعقل إلى البسالة والنعاف . واستخدام هذه الثلاث في تناسق يوجد فضيلة العدالة ، وإمساك التقدم الروحي ، بفضل من الفضيلة ، يبين أن هذا العالم هو العالم الأمثل ، والأشياء على ما هي عليه في وجودها ليست عسيفة ولا سيئة ، إن الاستخدام السيء أو ضيق النظر ، هو الذي يجعلها كذلك ، وعلى ذلك لا يمكن أن يكون عامل الشر قد تولد . الشر موجود ، إلا أنه أقل في الطبيعة من الخير . وهو ليس خاصاً إلا بجزء من عالم الظلام ، مع وجود أجزاء أخرى من الكون ، تجردت تمام التجرد من حاس للشر . إن التشكك الذي ينسب وجود البشر إلى قدرة الله الخالصة ، يفترض وجوداً لموجه شبه بين العقل الإنساني والعمل الإنساني ، وقد ذهب عنه

أن أى شئ موجود ليس حراً ، بالمعنى الذى يضيفه على هذه الكلمة . إن القدرة الإلهية لا يمكن أن تعد خالقة للبشر بالمعنى الذى تدركه من بعض الصور للعمل الإنشائى على أنه سبب الشر (٢٦)

وعلى ذلك فإن الترابط بين المعرفة والفهمية تتجوز النفس من عالم الظلام وبحسب زيادة معرفتها بطبيعة الأشياء ، تقترب شيئاً فشيئاً من عالم النور ، كما يزداد حب العالم على المدى ، إن مراحل النمو الروحى لا نهائية ، لأن درجات المحبة ليس لها من نهاية ، وعلى ذلك فإن المراحل الأساسية كما يلي

... مرحلة الأنا : وفي هذا المظهر تكون السيطرة العامة للعاطفة الشخصية والأناية هي المحرك العام للإنسان

— مرحلة لست موجوداً ، وهي الاستمرار العام فى أعناق الذات الخاصة مع تمام سيان كل ما هو خارجى .

— مرحلة أنا لست موجوداً ، هذه الظاهرة هي نتيجة للمظهر السابق .

— مظهر أنت وهو نفى تام لأنا موجود وتوكيد أنت موجود ، ومعنى هذا الخضوع التام لإرادة الله .

— مظهر أنا لست موجوداً ولست أنت موجوداً ، وهذا نفى تام للأفكار لفكر — حالة العلم بتخالف العالم .

وكل مرحلة من هذه المراحل تتسم بإشراقات تتفاوت شدة وضعها ، وتصحبها أضواء لا سبيل إلى وصفها . إن الموت لا يضم نهاية للتقدم الروحى للنفس ، إن النفوس الفردية بعد الموت ، لا تتوحد فى نفس واحدة ولكلها وقد اختلفت الواحدة من الأخرى فى تناسب تداوم على الإشراق الذى تلقته (ما وراء الطبيعة)

حيثما كانت مشتقة في أجزائها، إن فيلسوف الاشراف يتقدم على نظرية لا ينفذ الخاصة بالتطابق الذي لا يمكن تمييزه، ويؤكد أنه لا وجود لنفسين يمكن أن تشابهها تشابها تاما^(٣٠)، وإذا فقدت وسيلة النفس المادية التي تستعملها لتكتسب إشراقا تدرجيا، فمن المحتمل أن تتخذ لها جسدا آخر حسب ما كان لها من تجارب في حياتها السابقة، وتخرج ثم تخرج في أجواء الوجود المختلفة، متخذة الصورة الخاصة بأجوائه إلى أن تبلغ غايتها: وهي حالة السلبية التامة. ومن الغفوس ما تقدم إلى هذا العالم التام للتمويض عما لها من نقص^(٣١).

إن مذهب القناسخ لا يمكن اثباته أو تليفه بوجهة نظرية منطقية محضة، وإن كان فرضا ممكنا لتفسير غاية الروح في المستقبل، والأرواح كلما ترحل على الدوام إلى مصدرها للشك، ذلك المصدر الذي يدعو إليه السكون بأسره حينما ينتهي هذا الرحيل، ويحرك دورة أخرى للوجود سوف تعيد تاريخ الدورات السابقة.

تلك هي فاصلة الشهيد الفارسي الكبير. إنه يتفق، أول مؤلف فارسي له منهج يعرف عناصر المعرفة في كل مظاهر التفكير المجرد الفارسي، ويقيم كيانا بارعا المذهب الخاص. إنه آخذ بوحدة الوجود، لأنه يعرف الله بأنه المجموع السكلي لسكل الحياة المحسوسة والثابتة^(٣٢).

وعنده على نقوض الشأن عند بعض أسلافه من المتصوفة، أن العالم شيء حقيقي والنفس الإنسانية فردية متميزة. وهو مع فقهاء السنة يقول إن العلة النهائية لسكل ظاهرة هي النور المطلق وإشراقها يشكل الأصل نفسه لا يكون وفي سيكولوجيته يتلو تلو بن سينا، إلا أنه في تداوله أكثر نظاما وأميل إلى التجريبية، كـ فيلسوف الاخلاق، هو تلميذ لأرسطو، يشرح ويفسر

بعمق مذهبه الوسطية ، وفوق كل شيء ، يبدل في الأفلاطونية الحديثة التقليدية في منهج التفكير هو فارسي محض ، وهو لا يقترب من أفلاطون ليس إلا ، بل يطفئ الروحانية على الثبوتية الفارسية القديمة . وما من فكر فارسي ، كان أكثر وعيا لضرورة شرح جميع مظاهر الوجود الموضوعي وهو يعكس إلى أصوله الأساسية ، إنه يدعو التجريبية في دوام ، ويبذل قصاراها في شرح الظواهر الجسدية بنور من نظريته الخاصة بالإشراق . وفي منهجه أن الموضوعية التي كانت قد خسفت تماما بالطابع المبرف في الذاتية لوحدة الوجود ، يؤكد من جديد حقوقه ، وبعد أن أخضعه لامتحان منفصل ، يتلقى شرحا مستفيضا ، وما من عجب في أن هذا الفكر المتعمق المتوغل قد وفق في إقامة مذهب كان على الدوام مثيرا للشفق في الأرواح وهو يجمع بين الفكر المجرد والانفعال في انسجام تام^(٢٣) . إن ضيق أفق روح معاصريه لقيه بالقتول وغبة في عدم عده شهيدا ، إلا أن الأجيال التوالى من المتصوفة والفلاسفة قدرته على الدوام حق التقدير ووقرته أعين القوادير .

الحقيقة من حيث كونها فكرة

النجيلي

ولد النجيلي عام ٧٩٧ للهجرة ، كما يقول شعر له ، وقضى عام ٨١١ للهجرة ، ولم يكن كاتباً كثيراً كحكي الدين بن عربي ، الذي يبدو أن أسلوب تفكيره أثر عميق التأثير في تعاليمه ، لقد جمع لديه الخيال الشعري والعبقرية الفاضلية ، إلا أن شعره ليس إلا وسيلة تعبير عن مبادئه الصوفية والميتافيزيقية وعلاوة على ما أخرج من كتب ، كتب تعليقاتاً على كتاب الفتوحات المكية للشيخ محي الدين بن عربي ، وتعليقاتاً على بسم الله ، وله المؤلفات المشهورة (الإنسان الكامل) الذي طبع في القاهرة .

إن الأصل البسيط الخالص عنده ، هو ذلك الشيء الذي تطلق عليه الأسماء وتنسب إليه الصفات ، وهذا الشيء يوجد في الفكر أو الواقع ، وما يوجد على نوعين :

— الموجود في المطلق أو في الوجود الخالص — السكائن الخالص
أي الله .

— الوجود المتعدد بعدم الوجود أي الخلق : الطبيعة .

إن وجود الله أو الوجود الخالص لا سبيل إلى إدراكه ، إن الألفاظ لا يمكن أن تعبر عنه ، لأن وجوده فوق كل العلاقات ، وعلى ذلك فالمعرفة هي علاقة ، إن العقل يطير عبر الفضاء الخالد الذي ليس له من حدود ويخترق حجاب الأسماء والصفات ، ويهرب جو الزمن الفسيح ، ويدخل في

نطاق غير الوجود وينجد أن أصل الفكر الخالص وجود وهو ليس وجودا:
وهذه مجموعة من المتناقضات^(٣٤) ولها هــرضان : الحياة الأزلية في كل الأزمنة
الساقطة والحياة الخالدة في كل الأزمنة العالية .

ولها كـيفيتان : الله والخلق . ولها تـمـريـتان : يمكن أن تكون مخلوقة
ويمكن ألا تكون ، ولها اسمان : الله والإنسان ، ولها مظهران : المتجلى
وهو هذا العالم وغير المتجلى وهو العالم الآخر ، ولها أثـران : الضرورة
والإمكان ، ولها وجهتان للنظر : ويمقتضى وجهة النظر الأولى هي غير
موجودة لنفسها ، وليكنها موجودة لما ليس لنفسها .

أما ويمقتضى وجهة النظر الأخرى فإنها موجودة لنفسها وليست موجودة
لما ليس لنفسها .

ويقول إن الأسماء تعين ما يقر في الفهم ، وما يرسم في الروح ، وتعرضه
في الخيال وتحفظه في الذاكرة ، وهذا هو الخارج أو القشرة لما يسمى ، في
حين أن ما يسمى هو الداخل أو المضماع ، فمن الأسماء ما لا وجود له في
الواقع ، وليكن في الاسم وحسب مثل العقاء وهو ذلك الطائر الأسطوري ،
فهو شيء لا وجود له في الحقيقة ، وكما أن العقاء غير موجودة ، فإن الله
موجود ولا ريب ، وإن لم يكن في الأمكان مشاهدته ولا مسه ، إن العقاء
لا توجد إلا في الفكر ، وليكن اسم الله يوجد في الحقيقة ويمكن أن يعرف
كالعقء بأسمائه وصفاته ، إن الاسم مرآة تعكس كل أسرار الكائن
المطلق ، ونور بواسطته يشاهد به الله .

والجـبـلى في هذا يقترب من الفكرة الاسماوية التي ينبغي أن نحاول

ولسكى نتفهم هذه الفقرة ، لزام علينا أن نذكر المظاهر الثلاثة لتطور
السكائن الخالص ، كما يخصيها ، وعنده أن الوجود المطلق أو السكائن
الخالص ، إذا ماترك إطلاقيته يمر بثلاثة مظاهر : وحدة ، هو ، وأنا . في
المظهر الأول تغيب كل الصفات والصلوات ، وبذلك تسمى بالأحد ، والوحدة
تعين مرحلة بعيدة عن المطلق ، في المظهر الثاني ، السكائن الخالص مطلق من
كل التعجيلات ، أما المظهر الثالث وهو الأنا ، فليس إلا تجليا خارجيا له ،
أو كما يقول هيجل إنها الانشقاق عن الله ، وهذا المظهر الثالث هو الجو
لإسم الله ، وهما ، بضاء ظلام السكائن الخالص ، وكل ما هو انشقاق إلهي
كان متضمنا في القوة لا في الفعل بهذا المفهوم الغامض للاسم ، وهذا في
المظهر الثالث للتطور أصبح شيئا ، ومرآة ينمكس فيها الله ، وتنبؤة بدو
كل ظلال السكائن المطلق .

وإزاء هذه المراحل الثلاث للتطور المطلق ، للإنسان الكامل ثلاث
مراحل للمجاهدة الروحية ، وإسكن في حالة عملية التطور ينبغي أن تكون
على العكس ، لأن ما يتعلق به ينبغي أن تكون العملية عمودية ، في
حين أن السكائن المطلق كان في الأصل خاضعا لعملية هبوط ، وفي المظهر
الأول لتطورة الروحي ، يفسكر في الاسم ، ويدرس الطبيعة التي تطيع بطابعها
وفي المظهر الثاني ، يتوغل في جو الصفة ، وفي المرحلة الثالثة يتوغل في جو
الأصل .

وهناك يصبح الإنسان الكامل ، عينه عين الله ، وكلمته كلمة الله
وحياته حياة الله ، وهو يسهم في الحياة العامة للطبيعة ويرى في حياة
الأمم .

وانتقل الآن إلى طبيعة الصفة ، وإن تصور هذه المسألة الشيعة من

الأهمية بالمسكان الأعظم لأن مذهبه في هذا يختلف اختلافا جوهريا عن المثالية الهندية ، إنه يعرف الصفة على أنها وسيلة تسكينا معروفة بمقالة الأشياء (٣٥) .

ويقول إن تمييز الصفة والحقيقة لا يكون إلا في جو المتجلى ، لأن هذا كل صفة تعد كالأخرى للحقيقة التي يفترض أنها قارة فيهما والأخرى خاصة بوجود الترابط والتفعل في جو المتجلى .

إلا أن التمييز لا وجود له في غير المتجلى ، وما ذاك إلا لأنه لا وجود لترابط ولا تفعل ، وتحقيق بقا أن نلاحظ إلى أي حد بعيد يفرق عن مذهب ماينا . إنه يرى أن العالم المادى يملك وجودا حقيقيا ، وما لا ريب فيه أنه الغلاف الخارجى للكائن الحقيقى ، إلا أن هذا الغلاف الخارجى لا يقل عنه في حقيقة . وعنده أن سبب العالم الظاهرى ليس وحدة حقيقية مختلفة ورا ، مجموعة صفات ، ولحكمها فكرة أوجدتها الروح بحيث لا يصعب فهم العالم المادى .

إن بركلي وفيشته يتفقان عند هذا الحد مع مؤلفنا ، إلا أن فكرته تقوده إلى مذهب هيجل التسم بأخص سماته .

فيما يتعلق بتطابق الفكرة والكائن . وفي الفصل السابع والثلاثين من الجزء الثانى لكتاب الإنسان السكامل ، يصرح قائلا إن الفكرة هى الجوهر الذى شكل منه ، التفكير ، والفكر ، والمعنى مواد بنية الطبيعة وهو يستمسك بهذه النقطة ويقول : « ألا ننظر إلى عقيدتك الخاصة ؟ أين الحقيقة التى تلازمها الصفات الإلهية ؟ إنها ليست إلا الفكرة » . إن الطبيعة لاتعدو أن تكون فكرة متبلورة . وهو يوافق كل الموافقة على نتائج نقد

كانت ، ولكن مع اختلاف عما يذهب إليه كانت ، إنه يحمل من هذه
الفكرة الأصل نفسه للعالم ، فعنده أن وجود الشيء بذاته الذي يأخذ به
كانت أنها كائن خالص ، ولا وجود لشيء وراء مجموع الصفات

إن الصفات هي الأشياء الحقيقية ، والعالم المادى ليس سوى تموضع
الكائن المطلق ، إنه هو المطلق الآخر ، إنه آخر يدين بوجوده لبدا الفرق
في طبيعة المطلق نفسه . إن الطبيعة فكرة الله ، هي شيء متوحد يعرف الله
به نفسه . إلا أن هيجل يسمى مذهبه تطابق الفكر والكائن ، والجميل
يسمى تطابق الصفة والحقيقة .

ويحذر بنا أن تبين أن عبارة المؤلف وهي « عالم الصفات » التي يقصدها
العالم المادى موقعه في الليس بعض الشيء . وما يدعيه في واقع الحال أن تمييز
الحقيقة والصفة أمر ظاهري محض ، وليس له من وجود في طبيعة الأشياء ،
وهذا يعود بالنفع ، لأنه ييسر فهمها للعالم المحيط بها ، وليكنها الحق بمزاجه
وعلى أن نذكر أن الجليل لا يعرف المثالية التجريبية إلا بتحفظ ولا يقبل
أن التمييز طابع مطلق .

وهذه الملاحظات لا ينبغي أن تفنى بنا إلى فهم أن الجليل لا يعتقد
الحقيقة الموضوعية للأشياء بذاتها ، إنه في واقع الحال يعتقد هذا ، إلا أنه
يستوجب وحدها ويصرح بأن العالم المادى شيء بذاته ، وهو كذلك التعبير
الخارجي للشيء بذاته .

إن وجود الشيء بذاته ، وتعبيره الخارجي ، أو إنتاج انشاقه الخاص ،
كلمات متطابقة تماما ، وإن كنا نميز بينهما رغبة في تيسير فهمها
للعالم

ويقول إذا لم تكن هذه الكلمات متطابقة ، كيف كان في الإمكان أن تظهر الواحدة الأخرى ؟ وفي كلمة واحدة يميز وجود الشيء بذاته الكائن الغامر ، المطلق ، ويبحث عنه خلال ظهوره أو التعبير الخارجى . كما يقول إننا منذ طويل زمان لا ندرك تطابق الصفة والحقيقة ، فالعالم المادى أو عالم الصفات يبدو حجاباً ، ولكن بفهم هذا المذهب ، يرتفع الحجاب ، فنحن نرى الأصل نفسه في كل مكان ، ونرى أن كل الصفات ليست شيئاً سواها

وتبدو الطبيعة حينئذ في مظهرها الحق ، والشعور بما سوى هذا يتلاشى ، ونحن واحد معها ، وبذلك نخذ حبة حرقه حب الاستطلاع فيما ، ورغبة الاستفهام في روحنا تهداً وتفسح المجال لقرار فلسفى .

وفي نظر من أدرك هذا التطابق أن ما يكشفه العلم لا يأتى بجديد ، كما أن الدين بسيادته المخارقة التى لا غاية بعدها ، ليس لديها ما تقول . وهناك العجز الروحى .

ولننظر الآن كيف يصنف الأسماء والصفات الإلهية التى تعبر عن نفسها في الطبيعة الإلهية المتجاوزة . وتصنيفه على النحو التالى :

— أسماء وصفات الله كما هو في نفسه (الله ، الواحد ، الأحد ، الفور ، الحق ، القدوس ، الحى) .

— أسماء وصفات الله من حيث إنها مصدر لىكل عزة ومجد (العظيم ، الأعلى ، القوى) .

— أسماء وصفات الله من حيث المكان (الخالق ، المعطى ، الأول ، الآخر)

— أسماء وصفات الله من حيث الجمال ، الصمد ، المصور ، الرحيم ،

البديع) .

كل من هذه الأسماء والصفات تملك أقرها الخاص بها ، وبه يميز نفس الإنسان الكامل والطبيعة ، أما الكيفية التي يفقدح بها الدور ويبلغ بها النفس فهذا ما صحت الجملي عن ذكره وصحته عن ذكر هذه المسائل يبرز الجانب الصوفي لأنكاره ويستوجب اتجاهها للسريّة

وقبل أن نخص رأى الجملي فيما يتعلق بالأسماء والصفات الإلهية الخاصة ، سوف نلاحظ أن فكرة عن الله ، التي تضمنها تصنيفه السابق إرادته تشبه كثيرا فكرة شوار مارشيه ، وبينما يرد الألمانى كل الصفات الإلهية إلى صفة واحدة للقوة ، يرى مؤلفها خطرا دائما في تصور الله مجردا من كل الصفات ، إلا أنه يرى مع شيلر مارشيه أن الله في ذاته وحدة لا يلحق بها التغير ، وأن صفاته ليست سوى تقسيمات له بقاء على وجهات نظرية بشرية مختلفة ، وإن المظاهر المختلفة التي يقدمها الله الواحد الأحد إلى ذكائنا تنتمى حسب رؤيتنا لها من نواح مختلفة لجوانبها الروحية^(٣٦) ، وهو في وجوده المطلق فوق تحديد الأسماء والصفات ، ولكنه إذا ما تجلى ، يخرج عن إطلاقيته ، ولما تلد الطبيعة ، فإن الأسماء والصفات تبدو طابعا على ثوبه .

ولننظر الآن فيما قال متعلقا بالأسماء والصفات الإلهية الخاصة ، فالاسم الأصلي الأول هو الله أى الألوهية وهذا ما يعنى كل حقائق الوجود بنظامها الخاص بها في هذه المجموعة ، إن هذا الاسم يطلق على الله على أنه الوجود الواجب الوحيد ، والألوهية هى التبلى الأعلى للسكان الخالص ، والفرق بينه وبينها أن هذا السكان ظاهر للعيان ، ولكن مكانه غير ظاهر ، مع أن

آثار الأولى ظاهرة ، وهي غير ظاهرة وبكونها إلهية مقبلورة ، فالطبيعة ليست الألوهة نفسها ، ولذلك كانت غير ظاهرة ، وكانت آثاره في صورة الطبيعة بادية للعرض ، والألوهة على حد تفسير المؤلف لها هي الماء ، والطبيعة ماء مقبلور أو ثلج ، إلا أن الثلج ليس الماء ، والأصل يبدو للعين وهذا برهان آخر على واقعية مؤلفنا الطبيعية أو مثاليته المطلقة ، وإن لم تكن كل هذه الصفات معلومة لدينا ، فإن هذه الصفات مع ذلك ليست معلومة على ما هي عليه ، ولكن العلوم وحده ظلالها وآثارها ، فالإحسان مثلا نفسه غير معلوم ، ولكن أثره أو إعطاؤه للفقراء معلوم مشاهد ، وذلك لأن هذه الصفات قارة في طبيعة الأصل نفسه ، وإذا كان التعبير عن هذه الصفات في طبيعته الحقيقية كان ممكنا ، لكان انفصالها عن الأصل ممكنا سواء بسواء .

ولكن ثمة أسماء أساسية أخرى لله .

إن هذه الوجدانية المطلقة تشير إلى المرحلة الأولى للفكر الخالص من ظلام العمى (وهي المايا الباطنة أو الأصلية في الفيدانتا) إلى نور التجلي ، مع هذه الحركة لا تصبح أي تجلي خارجي ، وإنه يتضمن كل شيء في كونه .

ويقول مؤلفنا انظروا إلى جدار ، فأنتم تشاهدون الجدار كله ، ولكنكم لا تستطيعون أن تشاهدوا جزئيات مادته التي تسهم في إقامته ، إن الجدار وحدة ، إلا أنها وحدة تحتوي التباين ، وكذلك السكان الخالص وحدة ، واسكنها وحدة هي التباين .

والحركة الثالثة للسكان المطلق هي الوجدانية البسيطة وهي مرحلة

تصحيحها تجل خارجي ، والوحدة المطلقة مطلقاً من كل الأسماء والصفات الخاصة ، أما الوجدانية البسيطة فتتخذ أسماء وصفات ، وليكن لا تميز بين هذه الصفات ، فالواحدة هي أصل (الأخرى) والألوهة تشبه الوجدانية البسيطة إلا أن أسماءها وصفاتها تميز بعضها من بعضها الآخر ، وهي متناقضة ، كما أن التكريم تقيض المنتقم .

والمرحلة الثالثة ، أو كما يقول هيجل ، رحل السكائن ، فلها تسمية أخرى هي الرحة ، ويقول إن الرحة الأولى هي تطور السكون من ذاته وتجل ذاته في كل ذرة وذلك نتيجة للانشقاق الخاص ، ويوضح الجيل هذه النقطة بمثال فيقول إن الطبيعة ماء متجمد والله هو الماء . والاسم الحقيقي للطبيعة هو الله ، والثلج أو الماء المكثف ليس إلا تسمية مستمارة ، وفي موضع آخر ، يعين الماء على أنه أصل للمعرفة ، والعقل ، والفهم ، والفكرة والفكرة ، وهذا المثال يقوده إلى التجرد عن خطأ القول بعدد الله قاراً في الطبيعة ، أو أنه يخترق مجال الوجود المادي .

ويقول إن القرار يقطن فيه مباينة السكائن ، إن الله ليس بقار لأنه هو نفسه الوجود ، إن الوجود الأزلي لله الآخر الله ، أنه القور الذي يرى فيه نفسه .

مثلاً يكون صاحب الفكرة موجوداً في تلك الفكرة ، وكذلك الله حاضر في الطبيعة ، ويمكن القول إن الفارق بين الله والإنسان أن فسكرة تتحول إلى مادة وفسكرة لا تتحول .

ويخطر بالبال في هذا الصدد أن هيجل يأخذ بنفس التعليل ليعبره نفسه من تهمة وجود الوجود .

إن حصة الرحمة وثيقة الصلة بالعناية الإلهية ، فبمعرفة ما فيها كمال ما تمنح
إليه حاجة الوجود ، والغباط يرتوى بالماء من قوة هذا الاسم .

ويقول عالم الطبيعة نفس الشيء ، ولكن بعبارات أخرى ، وسوف يتحدث
عن هذه الظاهرة على أنها بسبب من قوة خاصة للطبيعة ، أما الجيلي فيسميها
تجليا للعناية الإلهية ، على أنقيض من قول عالم الطبيعة ، لا يتوهم أن هذه
القوة لا يمكن معرفتها ، إنه يقول بعدم وجود شيء وراءها ، إنها
الكائن المطلق نفسه .

والآن بلغ بنا القول منتهاه في كل أسماء الله الجنى وصفاته الأساسية ،
فلننظر في طبيعة كل ما وجد قبل كل شيء : يقول الجيلي إن نبي العرب صلى
الله عليه وسلم سأله سائل يوما عن مكان الله قبل الخلق ، فقال إن الله قبل الخلق
وجد في العمى ، إن طبيعة هذا العمى أو الظلام الأول هو ما سوف يتصدي
للظفر فيه ، وهذا البحث يعود بفتح خاص ، لأن كلمة العمى إذا ترجمت على
معنى حديث كانت بمعنى عدم الإدراك ، فهذه الكلمة وحدها تبين لها صفة
العدس التي يسبب فيها المذاهب الميتافيزيقية في ألمانيا الحديثة ، ويقول إن
عدم الإدراك حقيقة كل الحقائق ، إنه الكائن الخالص دون أدنى حركة
للهبوط ، إنها مجردة من صفات الله والخلق ، ولا حاجة بها إلى أي اسم
أو كيف ، لأنها فوق مجال الصلة .

إنها تمتاز من الوحدة المطلقة لأن هذا الاسم الأخير يطابق على الكائن
الخالص الذي يهبط إلى التجلي ، ومع ذلك ، ينبغي أن نذكر حينما نتحدث
عن أولية الله وأخرية الخلق ، أن هذه الكلمات لا ينبغي فهمها على أنها
تحدد الزمن ، إذ لا يمكن أن تكون فترة زمنية قد وجدت أو انقطعت الصلة
بين الله وخلقها فالزمن ، والديمومة في القضاء والوقت هي نفسها مخلوقات ،

وكيف يمكن لجزء من الخلق أن يعوسط بين الله وما خلق ؟ وتأسيسا على ذلك فكلما تأملنا قبل ، وبعد ، أين ، من أين وما في هذا المجال من مجال الفكر لا ينبغي أن يفسر على أنها متعلق بالزمن أو الفضاء .

إن الشيء الحقيقي خارج عن إدراك البشر ، إن أية درجة من درجات الوجود المادى لا يمكن تطبيقها عليه ، وكما يقول كانت ايس في الإمكان التحدث عن قوانين الظواهر على أنها سارية المفعول في مجال الأشياء بالذات التى تتجاوز بطبيعتها التجربة والإدراك الحسى .

وقد مر بنا أن الإنسان في تقدمه نحو الكمال يجتاز ثلاث مراحل : الأولى تتألف من تأمل الاسم وهذا ما يسميه المؤلف إضاءة الأسماء ويلحظ أن الله حينما يغير إنسانا بالذات بنور أسمائه ، فالإنسان يدمر بما يهوه من سدا جلال هذا الاسم ، وحينما يتحدى الله ، فإن الإنسان يرد على هذا الغداء . وأثر هذه الانارة في لغة شوبنهاور ، هو تدمير الإرادة الفردية ، وعلى أى فلا ينبغي الخلط بين هذا وبين الموت الجسمانى ، لأن الفرد تدوم حياته والحركة كالمجلة في دوراتها .

وحينئذ يهتف الفرد وهو في حالة روحية تتعلق بوحدة الوجود : هى كانت أنا ، وأنا كنت هى ، وما وجد من يفرق بينهما (٢٨) .

والمرحلة الثانية من المجاهدة الروحية هى ما يسميه إشعاع الصفة . وبها يتلقى الإنسان السكامل صفات الله في طبيعتها الحقة ، بتناسق على حسب القدرة التى يعطسها كل بمفرده — وهذا ما يصفه الناس حسب عظمة هذا النور الذى يصدر من الإشعاع ، ومن الناس من يتلقى الإشعاع الإلهى من الحياة ، وبذلك يسهم في نفس السكون ، وأثر هذا الدور هو التمكين من

انطيران في الهواء والمشي على الماء ، وتبديل الأشياء وطالما كان هذا شأن المسيح عليه السلام ، وبهذه الكيفية يتلقى الإنسان الكامل الإشفاق الصادر من كل الصفات الإلهية ، ويتخطى مجال الاسم والصفة ، ويبلغ مجال الأصل أى الوجود المطلق

وعلى نحو ما ساف أن رأينا ، عندما يطرح الكائن المطلق ، طليقة ، له ثلاثة أسفار يزمعها ، وكل سفر عمالية تخصيص للكونية العارضة الخاصة بالأصل المطلق ، وكل حركة من هذه الحركات الثلاث تبدو تحت اسم جديد أصلى يحدث أثره الخاص المغير على النفس البشرية

وتلك هى نهاية الأخلاقية الروحية لدى مؤلفنا ، أصبح الإنسان كاملاً وقد انسبك مع الكائن المطلق ، أو أخذ ما يسميه هيجل الفاسفة المطلقة

وقد أصبح عنواناً للكمال ، وموضع العبادة ، ومن يحفظ الكون^(٣٩) ويشكل النقطة التى يصبح فيها البشرى والإلهى واحداً ، ويترتب على ذلك ميلاد الإنسان الإله

كيف يتأنى الإنسان أن يبلغ هذه الدرجة من النمو الروحى ، هذا مالا يحدثنا عنه المؤلف، بيد أنه يقول لنا فى كل مرحلة يمر بتجربة خاصة لا وجود فيها لأى أثر لشك ولا اضطراب . وأداة هذه التجربة ما يسميه القلب ، وهذا لفظ من المسير عريقاً تعريفه ، إنه يقدم لنا ثباتاً صوفياً خاصاً بالقلب ، ويفسره بأنه العين التى ترى الأسماء ، والصفات ، والكائن المطلق على التوالى .

وهو مدين بوجوده بترايط عجيب للنفس والروح ويصبح بطبيعته الخاصة العضو الذى يبين الضرورة الدهائية للوجود . وكل ما يسميه القلب أو مانسمه الفيداننا المعرفة العلوية ، لا يراه على أنه شىء منفصل عنه أو مغاير

لجنسه ، وما يبدو له بهذه الوسيلة ، هو حقيقة الخاصة ، ووجوده الحقيقي العميق^(٤٠) . وهذه الخصوصية تفرق بينه وبين العقل ، فإن الموضوع مختلف على الدوام ومفترق عن الفرد الذي يمارس هذه القدرة ، ولـكن عند الصوفية أن التجربة الروحية ليس لها من دوام ، ولحظات الرؤية الروحية ، على حد قول ماتيوارنولد لا يمكن أن تكون تحت أمرنا .

إن الإنسان الإله هو من عرف غرابة كونه الخاص ، التي تحققت فأصبحت الإنسان الإله ، ولـكن حينما يفتفى هذا التحقيق الروحي ، فالإنسان هو الإنسان والله هو الله . ولو كانت هذه التجربة دائمة ، لضاعت قوة أخلاقية عظيمة وانقلابت أوضاع المجتمع .

ولنلخص الآن مذهب الجيلى الخاص بالثالث عرفنا الحركات الثلاث للسكائن المطلق ، أو الدرجات الثلاث الأولى للسكائن الخاص ، كما عرفنا أن الحركة الثالثة يصحبها تجل خارجى ، وهى انفصال الأصل عند الله وعند الإنسان . وهذا الانفصال يوجد فراغا شافرا يسده الإنسان الكامل ، وهو فى عين الوقت يوزع الصفات الإلهية والصفات البشرية . . .

ويؤكد أن الإنسان الكامل هو من يحفظ السكون ، وبناء على ما يذهب إليه ، فظهور الإنسان الكامل شرط واجب لدوام الطبيعة . فمن المصير علينا أن نفهم أن فى الإنسان ، السكائن المطلق الذى طرح طابعه المطلق ، يعود إلى نفسه ، وبغير الإنسان الإله ، ما كان له أن يعود ، وإلا ما وجدت طبيعة ، وبالتالي ما وجد نور يمكن أن يرى به الله : إن النور الذى بواسطته يرى الله نفسه بسبب من أصل المباينة فى طبيعة السكائن المطلق نفسه ، وهو يقول فى شعر ما جمعه : إذا قلت إن الله واحد ، فأنت على الحق وإذا قلت إنه اثنان فأنت على الحق .

وإن قلت لا، بل إنه ثلاثة، فأنت على الحق، لأن الطبيعة الحقة
للإنسان^(٤١).

فالإنسان الكامل هو حلقة الاتصال فهو من جهة يتعلق بكل الأسماء
الأساسية، ومن جهة أخرى كل الصفات الإلهية تبدو ثابتة فيه.
وصدأه هي:

— الحياة أو الوجود والمستقبل

— المعرفة، وهي أصل الخصوصية، كما يتأكد ذلك بآية قرآنية،

— الإرادة، وهي أصل الخصوصية، أو بجلى السكائن، وهو يعرف
ذلك على أنه إشعاع معرفة الله حسب حاجة الأصل، وهي على ذلك
صورة خاصة للمعرفة.

ولها تجليات بسبعة، وهي كلها أسماء للعشق، وآخر اسم هو العشق الذى
يكون فيه العاشق هو المشوق، كما أن العارف والمعرف يتداخلان،
ويتطابقان. ويقول إن هذه الصورة للعشق هي الأصل المطلق، على نحو
ما جاء فى المسيحية من أن الله محبة، وهو يحذر من خطأ عد العمل الفردى
للإرادة بلا سبب. إن عمل الإرادة السكونية وحده هو السبب، فهو يأخذ
بذلك بمذهب هيجل فى الحرية، ويؤكد أن أعمال الإنسان حرة ومقيدة فى
وقت معا،

— القوة، التى تعبر عن نفسها بالاتصال أى فى الخلق. ويتناقش رأى
الشيخ محى الدين بن عربى الذى قال بوجود السكون قبل الخلق فى
علم الله. ويعنى هذا على ما يقول أن الله لم يخلق السكون من لا شئ،
(ما وراء الطبيعة)

ويقول إن الـكون قبل وجوده من حيث كونه فكرة ، قد وجد
في ذات الله ،

— الكلمة ، إن كل إمكان هي كلمة الله ، وعليه فالطبيعة هي كلمة
الله في مادته . ولها أسماء مختلفة ، الكلمة الممكن لها ، مجموع
حقائق الإنسان ، وتدير الإلهية ، وامتداد الوحدة ، وتعبير الجمول .

إن مظاهر الجمال ، أثر الأسماء والصفات وموضوع علم الله ،

— القدرة على سماع ما لا يمكن سماعه ،

— القدرة على رؤية ما لا يمكن رؤيته .

— الجمال ، الذي يبدو أقل مافي للطبيعة حقا من جمال هذا في وجوده
الحقيقي ، جمال .

الشر ليس نسبيا ، وليس من وجود حقيقي ، والإثم تبدل نسبى بسيط ،
المبعد أو الجمال في غايته ،

— الكمال ، وهو أصل له لا سبيل إلى معرفته ، هذا غير محدود
وغير مقناه .

٦ - الفكر الفارسي المتأخر

وفي عهد حكم التتار الفزاة الطغاة البغاة لإيران وهم الذين لم يكونوا لهتقبلوا تفكيراً مستقلاً، لم يكن في الإمكان رقي وازدهار للفكر على أية حال .

ولكن التصوف من حيث ارتباطه بالدين ، وادم على تفسيق وترتيب الفكر القديمة والإنيان بجديد منها ، أما الفلسفة بالخاص من مفهومها ، فسكرها التتار كل الكراهية . بل إن تقدم الشرع الإسلامي أوقف عند حد ، وما ذلك إلا لأن المذهب الحنفي كان أمام التتار ذروة التفكير الإنساني كما أن التفسير الشرعية المتسمة بالدقة والحصافة كانت مما لا يقع منهم موقع الرضا . وفقدت مدارس الفكر القديمة تسكافها ونضامها وارحل جمهور المفكرين عن أرضهم إلى أرض أخرى رجاء أن يجدوا فيها من الأوضاع والملابسات ما يصلح به شأنهم .

وفي القرن السادس عشر ، نجد من الأرسطيين الفرس دستور الأصفهاني خير يوزد ، ومغير وكران يساكون سبيلهم مرتجلين إلى الهند ، حيث كان الإمبراطور أكبر يعمد على الزرادوشتمية ليستمد منها ما يشكل ديناً جديداً خاصاً به وبرجال جاشيته وكثرتهم السكاثرة من الفرس .

وفي تلك الحقبة من الزمن لم يظهر في إيران مفكر عظيم حق القرن السابع عشر ، وقام ملا صدرا الشيرازي اللوزعي الفكري مدافعا عن مذهب الفلسفي بكل ما أوتي من قوة منطقته ، فعمد ملا صدرا أن الحقيقة هي كل شيء وليست شيئاً من الأشياء ، والمعرفة الحققة تتألف من التطابق بين

العلم والموضوع ، ويذهب جوبينو إلى أن فلسفة ملا صدرا إحياء بحق افكر ابن سينا ، ولا يلتفت إلى حقيقة أن مذهب ملا صدرا الخاص بالتطابق بين العلم والموضوع بشكل المرحلة النهائية للفكر الفارسي في ميله إلى الوحدة المطلقة ، علاوة على أن فلسفة ملا صدرا مصدر الميتافيزيقا المبكرة لليابانية .

إلا أن الحركة إلى الأفلاطونية يفسرها أحسن من يفسرها ملا هادي السبزواري ، من أهل القرن الثامن عشر ، وهو عبد موافقيه الإيرانيين أعظم مفكر فارسي بين المحدثين .

ويسمى هنا أن أعرض على وجه الإيجاز أفكار هذا المفكر العظيم مع الا لاعتبار الكبير للجدد الحديث نسبيًا ، أخذًا من كتابه أسرار الحكم الصادر في إيران ، إن النظرة الملقاة على تعاليمه الفلسفية تتكشف عن ثلاث فكرة جوهرية وهي وثيقة الصلة بالفكر الفارسي بعد الإسلام لا تنبت عندها :

— فكرة الوحدة المطلقة للحقيقة التي توصف على أنها النور ،

— فكرة التطور ، التي تظهر ظهورا خافعا في مذهب زرادشت وهي متعاقبة بقدر النفس الإنسانية ، وتقوم متزايدة متخذة لها المفهيم والقاعدة في الأفلاطونية الفارسية الحديثة والمفكرين من أهل التصوف .

— فكرة واسطة بين الحقيقي المطلق وغير الحقيقي .

وعما يشوق ويروق أن نلاحظ كيف أن الروح الفارسية تخلصت شيئا بعد شيء من نظرية الفيض الخاصة بالأفلاطونية الحديثة وبافت فكرة أنقى

وأصغى من فاسفة أفلاطون . وبكيفية مشابهة في الغرور والإسقاط بالغ
المسلمون العرب في أسبانيا الأفلاطونية الحديثة وقد سلكوا إليها نفس
السبيل فكانت لهم فكرة أصح لفلسفة أرسطو ؛ وذلك حقيقة يستبين بها
مالأمتعين من عبقرية . ويلاحظ لويس في تاريخه الغرض بالقراجم الفلسفية
أن العرب عكفوا في دأب على دراسة أرسطو ، لا لسبب إلا لأن أفلاطون
لم يكشف لهم .

أما أنا فأميل إلى القول بأن العبقرية العربية كانت عقلية عملية أصلا ،
وبسبب من هذا لم تقع منهم فلسفة أفلاطون موقع الإعجاب ، حتى ولو عرضت
على حقيقة لها لهم . وفي حسابي أنه بين مذاهب الفلسفة اليونانية كانت
الأفلاطونية الحديثة المذهب الوحيد الذي عرض بالتام على العالم الإسلامي ،
وعلى ذلك ، فإن محمدا صبورا نقديا صرف العرب عن أفلوطين إلى أرسطو ،
كما قاد الفرس إلى أفلاطون . وهذا ما يجعل على الأخص في فلسفة ملا هادي
الذي لا يعترف بالقيض ويدنو من الفكرة الأفلاطونية الخاصة بالحقيقة .

وفضلا عن ذلك يبين كيف أن التفكير الفلسفي المبجود في إيران ، كما
هو الشأن في كل البلاد التي لا وجود فيها للطبيعة أو النأوى ، أو لم يدرس ،
بدمج أخيرا في الدين ، والأصل أو العلة الميقنا في القيمة التي تتميز من الملة
العلمية التي تعنى مجموع الشروط المقدمة ، ينبغي أن تتحول تدريجيا إلى إرادة
شخصية أي إلى سبب بالمعنى الديني وذلك في غمرة كل فكرة أخرى عن
السبب ، ولعل ذلك كان السبب الأسامي في أن جميع الفلسفات الفارسية
انتهت دينا .

ولننظر الآن في مفهوم تفكير ملا هادي . ويقول إن للعقل مظهرين :

— نظري : يختص بالفلسفة والرياضيات .

— عملي : يختص بالإقتصاد المنزلي والسياسة ، وما إلى ذلك .

والفلسفة بمعنى السكامة تشمل معرفة بداية الأشياء ، ونهايتها ومعرفة الذات ، كما تشمل معرفة شرع الله الذي يطابق الدين . وكينما ندرك حقيقة الأشياء ، ينبغي أن نحلل في حقيق ظواهر السكون المختلفة وهذا التحليل يتكشف عن وجود ثلاثة مبادئ أصلية^(١) :

— الحقيقي ، الفور

— الظل

— وغير الحقيقي ، الظلام

فالحقيقي مطلق وضروري ويتميز عن الظل وهو اعتباري حادث وهو حسن من حيث طبيعته ، وكونه حسفاً أمر واضح بنفسه^(٢) . وكل صور الوجود القوية قبل أن تتحقق ، مهياة للوجود أو عدم الوجود ، وإمكانية وجودها أو عدمه بمنزلة سواء ، ويترب على ذلك أن الحقيقي يحقق القوى ليس هو نفسه عدم وجوده . لأن عدم الوجود إذا ما أثر في عدم الوجود لا يمكن أن تنتج الحادث الوجودي^(٣)

إن ملاحدي في فكرته عن الحقيقي من حيث هو فاعل يبدل فكرة الظواهر الثابتة للسكون عند افلاطون ، ويتلو تلو أرسطو بعد الحقيقي مصدراً لا يتبدل ولا يتزعزع وموضوع كل حركة ، ويقول إن الأشياء في السكون تحب الكمال ، وتتحرك نحو هدفها النهائي ، فالمعادن نحو النبات ، والنبات نحو الحيوان ، والحيوان نحو الإنسان .

ويلحظ أن الإنسان يمر بكل هذه المراحل في بطن أمه^(٤) . والمحرك من حيث هو محرك هو نفسه المصدر أو موضوع الحركة أو هما معا .

وأيضا ما كان فالحرك ينبغي أن يكون ساكنا أو متحركا ، والقول بأن كل الحركات ينبغي أن تكون متحركة ، يقود العودة إلى القهقرة إلى غير نهاية ، وتلك العودة ينبغي أن تقوقف المحرك المتحرك ، وهو المصدر والغاية النهائية لكل حركة . كما أن الحقيقي وحدة خالصة ، فإذا ما كان للحقوقي كثرة ، حدثت الواحدة الأخرى . والحقيقي من حيث كونه خالقا لا يمكن أن يعد إلا وحيدا ، لأن تعددا للخالقين سيعنى تعددا للعالم ويتبع أن تدور وأن تتلامس فيما بينهما ، وهذا من جديد يستدعي الفراغ وهو مستحيل^(٥) .

وإذا ما عد الحقيقي أصلا فإنه واحد إلا أنه كذلك متعدد ، من وجهة نظر أخرى ، إنه حياة ، قوة وعشق ، وإن كنا لا نسيطع القول بأن هذه الكيفيات ملازمة له ، إنها الحقيقة ، والحقيقة هي .

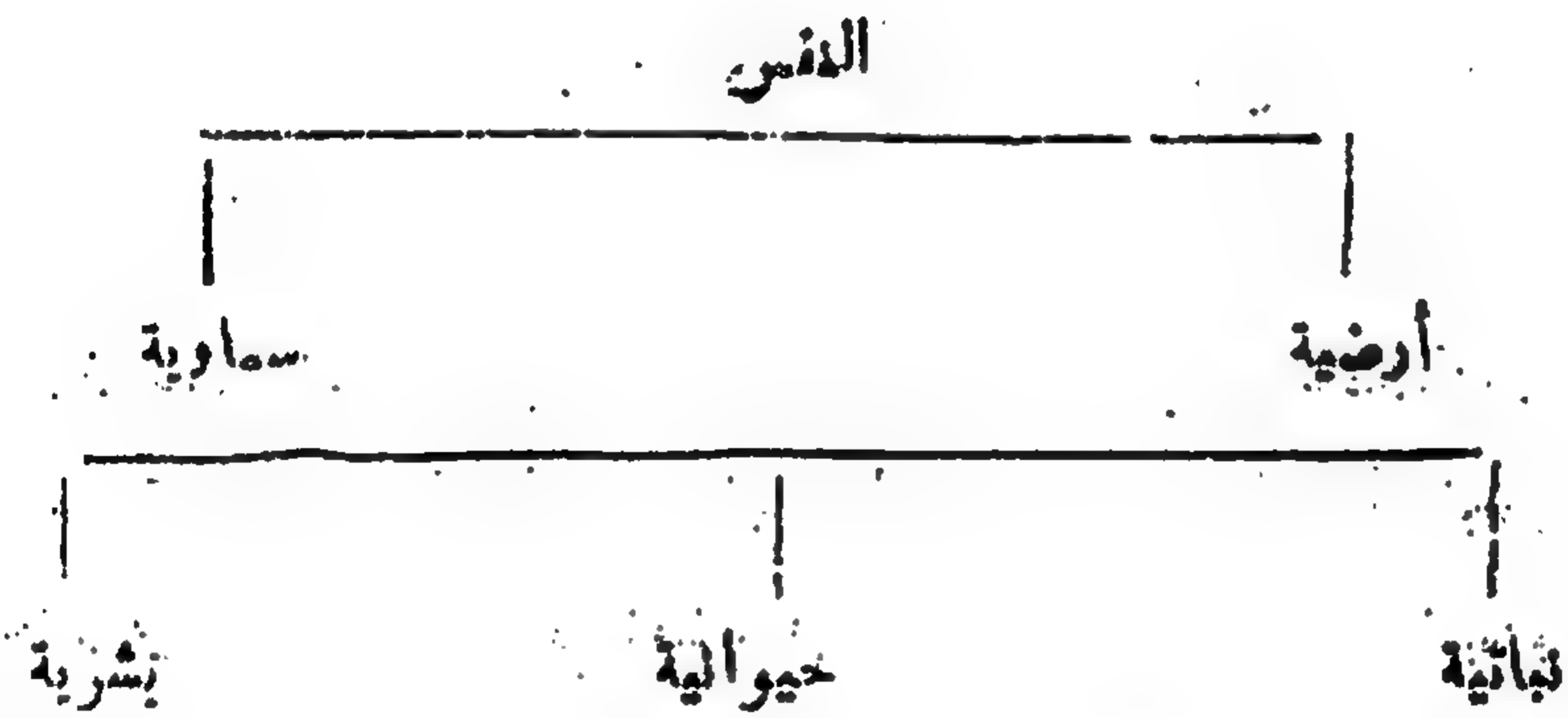
والوحدة لا تعني أنها واحد ، وإن أصلها يفصلها عن كل الصلات ، وخلافا للمعصوفة وغيرهم من المفكرين ، يقول ملاحادي ويبذل الجهد في تبين أن اعتقاد السكرة لا يستبعد عن اعتقاد الوحدة ، بما أن الظاهر لا يعدو أن يكون تجليا لأسماء وصفات الحقوقي . إن هذه الصفات هي الصور المختلفة للمعرفة التي تشكل الأصل نفسه للحقيقي .

ومع أن نتحدث عن صفات الحقيقي ليس سوى مجرد حديث ، لأن تعريف الحقيقي هو أن تنسب إليه كيفية العدد ، وتلك عملية باطلة تفرى بالدخول في مجال الصلة وهذا وراء الصلة ، والسكون بكل ما فيه من تنوع ،

ظل مختلف أسماء وصفات الحقيقي أو نور مطلق إنه الحقيقة التي تبسط ،
أو كلمة النور^(٦) . إن السكرة الظاهرة هي إنارة الظلمات ، أو جعل
الأمشيء حادثا ، إن الأشياء متباينة لأننا نراها ، من خلال زجاج مختلف
الألوان ، وهي الأفكار .

وفي هذا الصدد ، يؤيد هادي ما يذهب إليه بإيراد شعر للشاعر الفارسي
جامي يعبر فيه أجهل تعبير شعري عن أفكار أفلاطون يمكن إجمالها في أن :
الفكر ألواح من زجاج مختلفة ألوانها ونورها تنعكس شمس الحقيقة وتبدو
من خلالها حمراء أو صفراء أو زرقاء^(٧) .

وهو في نفسه ، يبدو تلقيا لابن سينا ، إلا أنه يتناول الموضوع بكيفية
أعمق ، وأكثر نظاما وهاهو ذا تصنيفه للنفس :



للفنفس الحيوانية ثلاث قدر :

١ - حواس خارجية

٢ - حواس باطنة

٣ - قدرة على الحركة : حركات إرادية وغير إرادية

والنفس النباتية لها ثلاث قدر :

١ - حفظ الفرد

٢ - تحيين الفرد

٣ - إدامة القضا.

والحواس الخارجة هي الذوق واللمس والشم والسمع والبصر والصوت
موجهة خارج الأذن ، لأن داخلها كما قال بعض المفكرين ، فلأنه لم
يوجد خارج الأذن ، لما كان في الإمكان إدراك اتجاهه ومداه .

والسمع والبصر أسنى من الحواس الأخرى وللبصر أعلى من السمع
لأن :

- العين يمكن أن ترى الأشياء البعيدة

- وإدراكها هو النور

- تركيب العين أكثر تعقيدا ودقة من تركيب الأذن

- وما يدركه البصر أشياء ، توجد في الواقع ، على حين أن ما يدركه
السمع يشبه اللاوجود .

والحواس الباطنة هي ما يلي :

(أ) الحاسة المشتركة ، لوح الروح ، إنها كرئيس وزراء الروح الذي
يرسل خمسين مبلغين وهي الحواس الخارجة لإحضار أخبار من العالم
الخارجي . فمما نقول إن هذا الشيء عام ، فنحن ندرك كلامك
البياض والنعومة على جنة باللفظ واللمس ، ولكن الحس المشترك هو

الذى يحدد أن هاتين الصفتين موجودتان في نفس الشيء ، والخط
الذى ترسمه نقطة تسقط ليس للعين إلا النقطة . ولكن ما هذا
الخط ؟ لشرح مثل هذه الظاهرة ، يقول الهادى إنه ينبغي أن نقس
حاسة أخرى تدرك الإمتداد في الخط للنقطة التى تسقط .

(ب) القدرة التى تحفظ إدراكات الحس المشترك ، والصور ليس الفكر
كالذاكرة . والحكم بأن البياض والنعومة توجدان في نفس الشيء
يتم بهذه القدرة ، لأنها إذا لم تحتفظ بالصورة الخاصة بالشيء فإن
الحس المشترك لا يمكن أن يدرك المحمول .

(ج) القدرة التى تدرك الفكر الفردية ، فالشاة تدرك عداوة الذئب ،
وتفر بعيدا عنه ، إن بعض صور الحياة مجردة من هذه القدرة ،
فعلى سبيل المثال الفراشة التى تهوى على الشمعة .

(د) الذاكرة التى تحفظ الفكر

(هـ) القدرة على تجميع الصور والفكر ، فرجل مجنح مثلا . فهذه القدرة
حيثما تعمل تحت توجيه القوة التى تدرك الأفكار الفردية ، تسمى
التفصيل ، وإذا عملت تحت سيطرة العقل ، سميت تفكيرا .

غير أن الروح هى التى تميز الإنسان من الحيوانات الأخرى ، إن هذا
الأصل للبشرية وحدة ، لا وحدانية ، إنها تدرك بنفسها السكلى ، والخاص ،
بالحواس الخارجية والداخلية ، إنها ظل الدور المطلق ، وكشفه يعجل بكيفيات
مختلفة ، فمعضنا السكرة في وحدته ، وما من صلة واجبة بين الروح والجسم ،
وهذا الأخير ليس واقعيا ولا فضائيا ، إنه لا يشهد ويملك القدرة على أن

يحكم الكثرة المئوية ، وفي النوم تستخدم الروح الجسم المثالي الذي يعمل
كالجسم العضوي في حياة اليقظة ، يستخدم الجسم العضوي العادي .

وهذا ما ينفي إلى أن الروح لا تمس حاجتها لا إلى هذا ولا إلى ذلك ،
وتستخدمهما الروح كيفما تشاء . وهادي لا يقايم أفلاطون في مذهب التناسخ ،
ويطيل في تنفيذ صورته المختلفة ، وعنده أن الروح لا تموت ، وتبلغ
مقرها الأصلي - وهو الدور المطلق - وهي تسكن ما لها من قدر شيئا فشيئا .
إن المراحل المختلفة لنمو العقل على النحو التالي :

— العقل النظري أو العقل الخالص :

أولا : العقل القوى

ثانيا : إدراك القضايا الواضحة من نفسها

ثالثا : العقل الحادث

رابعا : إدراك الأفكار الكلية

العقل العملي :

أولا : العقيدة الخارجية

ثانيا : العقيدة الداخلية

ثالثا : تكوين العادات الفاضلة

رابعا : الاتحاد مع الله

وبذلك تصير الروح سموا في سلم الكائن ، حتى تقسم خلود الفوز
المطلق وهي تضيع في كليتها ، وغير موجودة في ذاتها ، بل في الحبيب

الغالبية : وما أعجب أن يسكون وألا يكون في وقت معاً .

ولسكن هل الروح حرة في اختيار مسلكها ؟ إن هادى بقاويل العقلانية بالفتنة والشجربح لأنهم يعقلون من الإنسان خالقاً مستقلاً للشر ، وينسب إليهم تهمة ما يسمونه « بالاثنية المقتضة » ، ويدعي أن لكل شيء مظهرين : المظهر المضي والمظهر المظلم .

والأشياء تتألف من الدور والظلام ، إن كل شيء حسن يصدر من مظهر النور ، أما الشر فإما يصدر من الظلمات ، فالإنسان حر ومقيد في الوقت عينه .

إلا أن كل اتجاهات الفكر الفارسي تجد لها كياناً في هذه الحركة الديعية العظيمة في إيران الحديثة :-

والبابية أو البهائية ، التي بدأت كذهب شيعي على يد ميرزا محمد علي الباب الشيرازي (ولد في ١٨٢٠) طائفة الإسلامى ضمت على التوالي من بعد بسبب إزدياد اضطهاد المسلمين للمؤمنين له ، وبمبغى البحث عن أصول فلسفة هذا المذهب في المذهب الشيعي الشيخى ، ومؤسسة الشيخ أحمد الذي كان دارساً دوروباً متحمساً لفلسفة ملا صدرا ، وتلك الفلسفة التي تناو لها بعدة شروح ، ولقد باين هذا المذهب الشيعي بتأييد الاعتقاد في وجود واسطة توجد على الدوام بين الفاس وبين الإمام العائب ، ذلك الإمام الذي ينتظر ظهوره بشوق وتوق عند الشيعة ، وقد ادعى الشيخ أحمد أنه هو الواسطة ، ولما مات هذا الواسطة الثاني الشيخى ، حاجى كاظم ، انتظر الشيخية بتوق وبفروغ صبر ظهور واسطة جديد هو ميرزا علي محمد الباب ، الذي حضر

دروس حاجي كاظم في كربلاء ، فأعلن نفسه الواسطة المنتظر ، وقيمة من الشيعة خلق كثير .

وهذا المبتدع الفارسي الشاب يعد الحقيقة على أنها أصل يتقبل ما يميزه من جوهر وصفة ، ويقول إن أول نعمة أو انبساط للأصل الذهباني هو الوجود الوجود هو المعلوم ، والمعلوم هو أصل المعرفة ، والمعرفة هي الإرادة ، والإرادة هي المشق . وكالشان في رأي ملا صدرا من أن التطابق بين العالم والمعلوم ، يرى الحقيقة من حيث كونها إرادة وعشقا ، وهذا المشق الأولى ، الذي يراه أصلا للعتيق ، هو السبب في ظهور الكون فما الكون إلا انبساط المشق . وكلمة الخلق عهده ، لا تعني الخلق من العدم ، وكما يقول الشيخية فإن كلمة الخلق لا تختص بالله وحده (٨)

وهذا قتل علي محمد الباب ، خلقه في دعوته بهاء الله وهو واحد من أخص تلاميذه ، وأعلن نفسه صاحب مذهب جديد ، وهو الإمام الغائب الذي تنبأ الباب بظهوره .

وقد حور بهاء الله مذهب شيخه الباب من صوفيته الحرفية ، وعرضه في صورة أكل وأحسن نظاما . وعده أن الحقيقة المطلقة ليست شخصا ، إنها أصل أزلي حي ، نخرج عليها صفات والحقيقة والمشق ليس إلا ، لأنها أسمى المعاني التي تصور من معان . إن الأصل الحي يظهر في الكون لكي يخلق في ذاته ذرات أو برا كز الوعي وهي على حد قول تاجر تشكل تحديدا أكثر تقدما للمطلق عهد هيجل .

وفي كل مركز من مراكز الوعي البسيطة المتباينة ، يستقر شعاع من الدور المطلق نفسه . وكما الروح بأن تطوع للواقع تدريجيا بمبدأ الفردية ،

والمادة وإمكانياتها الانفعالية والفعلية ، وأن : تكشف الأصل الغميق ،
هذا الشعاع للعشق الأزلى الذى يختفى بانتعاده مع السريرة ..

وعلى ذلك فأصل الإنسان ليس العقل ولا السريرة ، إن شعاع العشق
هذا ، وهو مصدر كل انجاة نحو عمل نبيل ونزيرة يشكل الإنسان الحق

وهذا نجد أن أثر مذهب ملا صدرا الخاص بتعدد الخيال مائل بوضوح
والعقل فى سلم التطور ، يقبوا درجة أعلى من الدرجة التى يقبواها الخيال ،
أولئك عند ملا صدرا شرطاً واجباً لعدم الفناء ، وفى كل صور الحياة ، يوجد
جزء روحى ليس بفى ، وهو شعاع العشق الأزلى ، ولايست له صلة مستوحشة
بالسريرة أو العقل ، وله الحياة بعد ممات الجسد ، إن الخلاص وهو عند
بوذا يحكم ذرات العقل باخاد الرغبة وهو عند بهاء الله يوجد باكتشاف
أصل العشق الذى يختفى فى ذرات السريرة^(٩)

وكل منهما يتفقوا على قبول أنه بعد الموت تظل الأفكار وطوائع
الناس باقية ، وهى تخضع لقوى أخرى لها طابع مشابه ، فى العالم الروحى ،
منظرة فرصة أخرى توجد فيها ركيزة جسمانية مناسبة لها حتى تداوم على
عملية اكتشاف (بهاء الله) وتدمير (بوذا) .

وعند بهاء الله أن فكرة العشق أسمى من فكرة الإرادة . أما
شوبنهاور فكان يرى الحقيقة على أنها إرادة مجبرة على التوضع بدافع
من ميل إلى الإثيم يوجد فى طبيعته وجوداً خالداً : فالعشق أو الإرادة ، ليكل
من شوبنهاور وبهاء الله لها الوجود فى كل ذرة من ذرات الحياة ، ولكن

سبب هذا الوجود هو الاحتياج بازدهار النفس ، في حالة ، والميل المسمى
الذى لا يفسر في حالة أخرى .

إلا أن شوبنهاور يلتزم فكرياً بإزمعية خاصة ، كما يفسر تموضع
الإرادة المبدئية ، ومبلغ على أن بهاء الله ، لا يتفاضل له من المبدأ القائل
بأن تجلى ذات المشق الأزلى يتحقق في السكون .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خاتمة

ولنعمد إلى تلخيص بحثنا . لقد رأينا أن الروح الفارسية كان لها أن تقدم على الدخول في صراع مع نوعين مختلفين من الثنوية : الثنوية المجوسية قبل الإسلام ، والثنوية اليونانية بعد الإسلام ، وإن كانت المسألة الأساسية الخاصة بتدويع الأشياء باقية على ما هي عليه .

إن موقف المفكرين الفرس قبل الإسلام موقف موضوعي بتمام المعنى ، وتلك هي العلة في أن نتائج جهودهم العقلية مادية في قلة أو كثرة .

ومع كل ، فإن هؤلاء المفكرين قبل الإسلام أدركوا في وضوح أن المبدأ الأصلي ينبغي أن يتصور بكيفية حركية . فعند زرادشت أن الروحين الأولين تعلمان ، ويرى ماني أن مبدأ النور سلبى ومبدأ الظلمات عدوانى . إلا أن تحليلهما للعناصر المختلفة التي يتشكل منها الكون قد يثير الضحك بسذاجته ، إن تصورهما للكون معيب إلى حد بعيد من وجهة نظر دراسة الظواهر في حالتها الراهنة بغض النظر عن تطورها أو تغيرها وفي مفهومهما نقطتان ضعيفتان هما : الثنوية المحضة وعدم التحليل .

ولقد كان إصلاح هذا الفساد بفضل الإسلام فيما يختص بالنقطة الأولى ويدخل الفلسفة اليونانية فيما يتعلق بالأخرى .

إن ظهور الإسلام ودراسة الفلسفة اليونانية أوقفنا عند حد الاتجاه نحو الفكر الواحدى وكان له في البلاد وجود ، إلا أن هاتين القوتين ساهمتا في تبديل الموقف الموضوعي المميز للمفكرين الأوائل ، وأيقظتا الذاتية المستترة

التي بلغت في النهاية ذروتها في وحدة الوجود المتجاوزة للحد في بعض المذاهب الصوفية .

وقد بذل الفارابي قصاره في التخلص من الثنائية بين الله والمادة بجعل المادة مجرد إدراك مشوش للروح ، وقد أنكر ذلك الأشاعرة كل الإنكار ودعوا في تعاليمهم إلى مثالية تامة .

أما أتباع أرسطو فداوموا على الاستمساك بهيولاء معلمهم أرسطو ، وعد الصوفية العالم المادي مجرد خيال محال ، أو أنه ما تستوجب به معرفة الله . ولما أن تؤكد بلا خشية أنه بفضل مثالية الأشاعرة ، أن الروح الفارسية تخضعت وسيطرت على الثنوية الغريبة لله والمادة ، وعززت بأنكار فلسفية جديدة ، وعادت إلى الثنوية القديمة الخاصة بالنور والظلمات .

والشيخ الإشراقي جمع بين الموقف الموضوعي للمفكرين الفرس قبل الإسلام والموقف الذاتي لأسلافه المباشرين ، ويوضح من جديد ثنوية زرادشت في صورة أكثر فلسفية وروحانية . إن منهجه يعترف بمقاييس الموضوعات وكذلك الأشياء . وبهذه المذاهب الواحدة تفترض كثرة وحيد محمود الذي كان يقول إن الحقيقة ليست واحدة ، بل كثرة لأنها وحدات حية أولية ترتبط بكيفيات مختلفة ، وتندمج إلى الكمال وهي تخرج في سلم من صور صاعدة .

إن رد فعل وحيد محمود لم يكن لإظاهرة مؤتمنة . والصوفية المتأخرون كما هو شأن الفلاسفة بالمعنى الحق غيروا أو تركوا أو انصرفوا عن نظرية الفيض الخاصة بالأفلاطونية الحديثة شيئا فشيئا . وعند المفكرين الأكثر تأخرًا في زمانهم ، نجد حركة من الأفلاطونية الحديثة إلى الأفلاطونية

الحقة وهي التي تقترب من فلسفة ملا هادى . ولكن الإدراك المحض
والتصوف الحالم حاقت بهما هزيمة ماحقة من جراء البابية ، التي على الرغم
من الإضطراب تشكل كل الانبجاعات الفلسفية والدينية للماضى وتوقف
الروح للشعور بالحقيقة الصلبة للأشياء . وإن كانت ذات طابع عالمى واسع
وغير محلى مطلقا ، ولكن كان لها أثر عظيم على الروح الفارسية .

إن الطابع غير الصوفى والسمة العملية للبابية سبب قديم ولا ريب لتقدم
الإصلاحات السياسية فى إيران الحديثة .

هوامش الكتاب

هوامش الكتاب

(١) يذهب بعض العلماء الأوربيين إلى أن زرادوشث ليس سوى شخصية أسطورية ، ولكن بعد أن أصدر الأستاذ جاكسون دراسته الرائعة لحماية زرادوشث ، هذا الرأي القائل لا يثبت على القدر الحديث .

(٢) Essais, p. 303

(٣) في البداية ، وجد توأمان ، أو روحان ، وكان لكل منهما عمل

خاص به Yas XXX, I

(٤) إن خير روح من أرواحي خلقت بالتعبير بالسكامة ، كل الخليقة

الغيرة Yas. XIX, 9

(٥) إن هذه الفقرة المستمدة من البندوشن ، الفصل الأول ، تشير إلى فكرة الزنديق وبين الأصليين وجد قضاء وهذا ما يسمى الهوا .

(٦) الشهرستاني ، طبعة لندن ١٨٤٦ صفحة ١٨٢ - ١٨٥

(٧) ابن حزم : طبعة القاهرة ، الجزء الثاني صفحة ٣٤

(٨) إن رأي إردمان فيما يتعلق بتأثير الزرادوشثية على الفكر اليوناني تستحق النظر وإن كان ميل يقول بعدم احتمالها ، وإن ما يخدم هذه القوة التي يسميها بذرة كل ما يحدث ومقياس كل نظام تسمى اللغات وهذا ما نسب إلى مجوس الفرس وهي تتصل بميثولوجيا بلاده وفي حقيقة الأمر بلا تغيير للتفسير حينما يضع أبولون وديوزوس إلى جانب زيس أي الفار النهائية على أنهما مظهران

لطبيعته . تاريخ للفلسفة الجزء الأول صفحة ٥٠ . ولعله بسبب من هذا التأثير الذي يكتنفه الشك للزرادوشية على هرقليط بعد لاسال في كتابه تاريخ مسائل الفلسفة الجزء الثاني صفحة ١٤٧ يرى أن زرادوشت رائد لميجل ، ويقول إردمان فيما يتعلق بأثر زرادوشت على ميثاغورث : إن وضع الأرقام الفردية فوق الأرقام الزوجية قد نحاها جلاديش في مقارنته بين الميادى الصيفية والفيثاغورية ، كما أنه بوضع هذه الأرقام متواجبة ، نجد النور والظلمات ، والخير والشر ، وقد أدى هذا في الماضى والحاضر إلى الظن بأنه مستعار عن الزرادوشية ، الجزء الأول ص ٣٣

(٩) بين المفكرين الإنجليز المحدثين ، يذهب برادلى إلى اشتقاق يشبه ما لزرادوشت لنظر في المفزى الأخلاقى لفلسفة برادلى ، يقول سورلى : إن برادلى مثل جرير ، له عقيدة فى الحقيقة الأزلية ، يمكن أن تسمى روحية ، من حيث إنها ليست مادية ، وهو مثل جرير يعد العمل الخلقى للإنسان مظهراً — ويسميه جرير إعادة تشكيل لهذه الحقيقة الأزلية . ولكن تحت هذا دوة عميقة من الفوارق ، إنه يرفض استخدام لفظه الخاص لقشبية مطلقه لشخصية الإنسان ويظهر النتيجة التى يكتنفها الخفاء عهد جرير أن الخير مثل الشر عند الإنسان والعالم مظاهر للمطلق . (الأخلاق ص ١٠٠ — ١٠١) .

(١٠) لا يفنى أن نخلط بين هذا وبين عدم الوجود عند أفلاطون . فعند زرادوشت إن كل صور الوجود تصدر من القوة الخالقة

لروح الظلمات وليست حقوقية ، وما ذاك إلا لأن النصر النهائي
لروح الدور ليس له إلا وجود مؤقت .

(١١) إن مذهب ميتر كان مظهراً للزرادوشعية وقد انتشر في العالم
الروماني في القرن الثاني وأتباع ميتر كانوا يعبدون الشمس التي
يعبدونها الشفيح العظيم للشمس ، ويظنون أن النفس الإنسانية
جزء من الله وأن الأخذ بطقوس عبودية يمكن أن يؤدي باتحاد
النفس بالله .

(١٢) جايجر : حضارة الآريين في الشرق ، الجزء الأول ص ١٢٤

(١٣) هوج — مقال ص ٢٠٦ ، يشبه هذه الأفكار الحامية المحافظة
بأفكار أفلاطون . ولا ينبغي فهمها على معنى القوالب التي تسكب
فيها الأشياء ، فضلاً عن أن أفكار أفلاطون أزلية ، غير زمانية
ولا فضائية .

(١٤) إن فكرة النفس عند الصوفية ثلاثية الأجزاء ، فعدم أن النفس
تتألف من العقل ، والقلب ، والروح . والقلب في نظرم هو في
الوقت عينه مادي وغير مادي أو على الأصح لا هذا ولا ذاك ، إنه
بين النفس والعقل وهو جارية لمعرفة أسرار . ولعل كلمة السريرة
التي يستعملها شنيكل تقترب في معناها من معنى القلب عند
الصوفية

(١٥) جايجر : الجزء الأول ص ١٠٤ ونظام تشكول السكون عند الصوفية
له مبدأ مشابه لما يتفق بالمظاهر المختلفة للوجود حينما تصير النفس
في السماء ، فإنهم يحصون الخطط التالية ، إلا أن تعريفهم لكل

خطة يختلف بعض الشيء : عالم الناسوت وعالم الملكوت ، وعالم الجبروت ، وعالم اللاهوت ، وعالم اللاهوت . ويحتمل أن يكون الصوفية قد استعاروا هذه الفسكرة من يوحى المهدي الذين يعرفون بالخطط السبع التالية ، [انظر آنى بيزانت ص ٣٠] : خطة الجسم الطبيعي ، خطة الأثيري المزدوج ، خطة الشهوية ، خطة الطبيعة الإنشائية ، خطة الفكر ، خطة النفس الروحية -- العقل ، خطة الروح الخالصة .

(١٦) مصادر رجع إليها : نص محمد ابن اسحاق الذي نشره فلوجيل ص ٥٢ -- ٥٦ اليعقوبي طبعة هوستا سنة ١٨٨٣ الجزء الأول ص ١٨٠ - ١٨١ ، ابن حزم كتاب الفضل في المال والعدل طبعة القاهرة الجزء الثاني ص ٣٦ ، الشهرستاني طبعة لندن ١٨٤٦ ، ١٨٨ - ١٩٢ .

(١٧) مصادر رجع إليها : سواست نامة لظام الملك طبع باريس ١٨٩٧ ص ١٦٦ - ١٨١ ، الشهرستاني طبعة كريتون لاندن ص ١٩٢ - ١٩٤ ، اليعقوبي طبعة هوستا سنة ١٨٨٣ الجزء الأول ص ١٨٦ ، البيروني طبعة لندن ١٨٧٩ ص ١٩٢ .

(١٨) إذا رأيت على الحقيقة ، فينبغي تمييز خمس فكر مختلفة في الفترة بين ٤٠٠ سنة قبل الميلاد نجد أن الفسكرة المانوية التي ظهرت في الظلام ، إلا أنها ذاعت ذيوها واسعا ولكن في وسط السكهنوت ، هناك : تاريخ العقائد المسيحية الجزء الخامس ص ٥٦ ومن الملاحظة المعارضة للمانوية برزت الرغبة في تصور صفات الله على أنها مطابقة ، وترتب على ذلك عدم قبول الله للتجزئة . نفس المرجع الجزء الخامس ص ١٢٠ . وبعض المصادر التي تتضمن معلومات عن

فلسفة ماني مثل إيفران سيورمن الذي ذكره بيفان في مقدمته إلى
ترقييل النفس هذه المعلومات تقول لنا إنه تلميذ الغدوصي
سرياني .

(١٩) وما يروق أن نقارن بين فلسفة ماني الخاصة بالطبيعة وفكرة
النحات الصيفية ، وبقاء عليها كل المخلوقات تصدر من اتحاديان
وبافج إلا أن الصينيين يضمون هاتين الوحدتين في وحدة علميا
تس تى كيه ، أما عند ماني فإن هذا الانضمام ليس ممكنا ، لأنه لم
يكن يستطيع تصور شيء له طبيعة مناقضة يمكن أن يصدر من
نفس المصدر .

(٢٠) سادت توماس الكويني يعرض وينقد العوامل الأولى عند ماني
على النحو التالي إن كل شيء يبحث ، بل إن مبدأ الشر كذلك
يبحث ، إلا أن كل شيء إنما يبحث عما يحفظه ، وكذلك شأن
مبدأ الشر ، وكل ما يطلب خيرا . إن حفظها هو أن كل شيء يبحث
والحفاظة على النفس حسنة ولكن مبدأ الشر يبحث عما يحفظه ،
ويبحث مبدأ الشر خيرا . وهذا ما يبين وجود تناقض ضمنى الله
ومخلوقاته [الكتاب الثاني ص ٣٠٥ ترجمة ريكابي] .

(٢١) إن المذهب الزرواني وجد في إيران في القرن الخامس قبل الميلاد
[انظر ز د م ج ص ٥٦٢] .

٢ — الأرسطيون والأفلاطونيون المحدثون في إيران

(١) د . بور في كتابه فلسفة الإسلام ، يعرض عرضا وافيا لفلسفة
الفارابي وابن سينا . إلا أن عرضه لفلسفة ابن مسكويه في حدود

تعاليمه الأخلاقية : ولقد تصديت لفكره الميتافيزيقى وهو أكثر ترتيبا واستقامة من فكر الفارابى ، وبدلا من أن أكرر أفلاطونية ابن سينا الحديثة ، حدثت فى اجمال ما أعده مشاركة أصوله له فى فكر بلاده

(٢) المتوفى عام ١٠٣٠

(٣) توفى السرخش فى سنة ٨٩٩ . وكان تلميذا للفيلسوف العربى السكندى ومن أسف أن مؤلفاته لم تبلغنا .

(٤) مولانا شبلى : علم الكلام ص ١٤٢ حيدر آباد

(٥) المتوفى فى سنة ١٣٠٧

(٦) هذه الفقرة من العشق ضمن مؤلفات ابن سينا فى مكتبة المتحف البريطانى ، وقد نشرها ميرين فى عام ١٨٩٤

(٧) البيهقى ، الجزء ٢٨ أ

٣ — تقدم وانهايار العقلانية فى الإسلام

(١) فى العهد العباسى اعتنق كثيرون فى خفية مذهب مانى ، الفهرست ، لايبزج سنة ١٨٧١ ص ٣٣٨ ، انظر كذلك ما للمعتزلة لأرنولد ولايبزج سنة ١٩٠٢ ص ٢٧ . وفيه يتحدث المؤلف عن مناقشة بين الهذيل وصالح ، الثنوى : أنظر كذلك اللاهوت الإسلامى لسكدونالد ص ١٣٣ .

(٢) لقد انتسبت المعتزلة إلى جسيات مختلفة ، وكان عدد منهم فارسى الأصل أو الدار ، وواصل بن عطاء مؤسس المذهب كان

فارسيا : انظر براون الجزء الأول ص ٢٨١ . وفون كريمير
أصلهم إلى المناقشات الدينية في العصر الأموي . لم يكن مذهب
الاعتزال فارسها في الأصل ولكن الحقيقة على ما يلاحظ براون [الجزء
الأول ص ٢٨٣] أن تعاليم الشيعة والتدريية كانت موافقة لتعاليمهم
الذائعة في إيران . غير أن حسن الأشعري وهو العدو اللدود للمعتزلة
هو للشيعة من يستبشعون .

(٣) الشهرستاني : طبع لندن ص ٣٤ .

(٤) د . فرانكل : كلام المعتزلة ، فيما ص ١٣ لسنة ١٨٧٢

(٥) الشهرستاني : طبع لندن ص ٤٨ . انظر كذلك شتاينر المعتزلة
ص ٥٩ .

(٦) ابن حزم : طبع القاهرة ، الجزء الرابع ص ١٩٧ ، انظر كذلك
الشهرستاني طبع لندن ص ٤٢

(٧) شتاينر المعتزلة ، لايبزج ١٨٦٥ ص ٧٥

(٨) نفس المصدر ص ٥٩

(٩) الشهرستاني ، طبع لندن ص ٣٨

(١٠) ابن حزم : طبع القاهرة الجزء الخامس ص ٤٢

(١١) الشهرستاني : طبع لندن ص ٣٨

(١٢) شتاينر المعتزلة ص ٨٥

(١٣) الشهرستاني : طبع لندن ص ٣٨

(١٤) ابن حزم : طبع القاهرة ، الجزء الرابع ص ١٩٤ - ١٩٧

(١٥) نفس المصدر : الجزء الرابع ص ١٩٤

(١٦) الشهرستاني : طبع لندن ص ٤٤٠

(١٧) في بحثي عن مذهب الذرة عند العقلايين الإسلاميين ، كان اعتمادي على مؤلف آرثر بيرام : كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين .

(١٨) ماكدونالد : اللاهوت الإسلامي ص ١٦١

(١٩) ابن حزم : في كتابه الفصل في الملل والنحل يمد مذاهب أهل البدعة صراعا دائما مع ذلك النير العربي الذي حاول القوس الخلقاء أن يرفعوه بهذه الوسيلة السلمية : أنظر كتاب تاريخ الأفسكار السائدة في الإسلام لقون كزيمر ص ١٠٠ - ١٠١ وفيه ذكر المعالم القوطية .

(٢٠) الشهرستاني : طبع لندن ص ١٤٩

(٢١) جاويدان كبير ، الجزء ١٤٩

(٢٢) نفس المصدر ، الجزء ٢٨٠

(٢٣) » » ، ص ٣٦٦ ب

(٢٤) » » ، ص ١٥٥ ب

(٢٥) » » ، ص ٣٨٢ أ

(٢٦) فصلة من ابن عساكر [ميرين] : أحوال الجلسة الثالثة للمؤتمر

العالمي للمستشرقين ص ٢٦١

(٢٧) شبيتا : في تاريخ أبي الحسن الأشعري ص ٤٠ - ٤٣ . وابن خلدون

[جوتنجن سنة ١٨٣٩] الجيائي حيث يرد تاريخ مجادلاتهم

(٢٨) شبيتا : ص ٧ .

(٢٩) الشهرستاني : طبع لندن ص ٦٩

(٣٠) مارتان شرايتر : في تاريخ الاعتزال ، أعمال المؤتمر الثامن العالمي

للمستشرقين سنة ١٨٨٩ ص ٨٢

(٣١) نفس المصدر . الجزء الثاني سنة ١٨٩٢ ص ١١٣

(٣٢) أنظر البحث الرائع عن ميكانيزمات الأشعة لمسكادوناك في كتابه

اللاهوت الإسلامي ص ٢٠١ ، وكذلك مولانا شبلي : علم الكلام

ص ٦٠ ٧٢

(٣٣) لوتز ، وهو آخذ بمذهب الذرة ، إلا أنه لا يعصور الذرات نفسها

على أنها مواد ، لأن الاتساع كما هو الشأن في جميع العناصر ، يفسر

بالعمل المتبادل للذرات ، وهذه الذرات لا تستطيع أن تمتلك هذه

الخاصية . مثل الحياة ، والكهفيات التعبيرية ، فالوجود المحسوس

للاتساع مرده إلى تعاؤن نقاط القوة ، ينبغي أن يتصور على أنها

نقطة الانطلاق للعمل الداخلي للكائن الأول اللامتناهي . هوفدنج

الجزء الثاني ص ٥١٦ .

(٣٤) شبلي : علم الكلام ص ٦٤ - ٧٢

(٢٥) الشهرستاني : طبع لندن ص ٧٢

(٣٦) هذا العمل وهو مؤلف الغزالي إحياء علوم الدين يشبه شيئا هو من

القوة ملحوظا بمقالات مينهيج ديكرت ، إلى حد أنه إذا ما كانت

ترجمة قد أنجزت في عهد ديكرت افطن الناس جميعا إلى أن

ديكرت كان منجلا . لويس : تاريخ الفلسفة الجزء الثاني ص ٥٠

(٢٧) مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية ص ١٠٣

(٣٨) المبتدأ من الضلال ص ٣

(٣٩) نقد السير سيد أحمد لفكرة النفس عند الغزالي : المنظر في بعض

مسائل الإمام أبي حمد الغزالي عمرة ٤ ص ٣ .

(٤٠) ابن حزم : الجزء الخامس ص ٦٣ - ٦٤ ، حيث يورد المؤلف نقداً

لهذه التجربة .

(٤١) مشكاة الأنوار : الجزء ٣

(٤٢) اعتماداً على هذا الرأي ، يورد الغزالي حديثاً فقوياً ، نفس المصدر

الجزء العاشر ١

(٤٣) ويقول البيروني في قبول هذا ما يلي ويؤلف تعاليم أتباع أربابها طاء :

وحسيناً أن نعلم ما أنارت به أشعة الشمس . وكل ما يوجد وراء ذلك

حق وإن وجد لا يتسع لا حده ، فبعض لا نستطيع أن نستجده ،

لأن ما تبلغه أشعة الشمس ، لا تدركه الحواس ، وما لا تدركه الحواس

لا نستطيع له معرفة .

(٤٤) علاوة على ذلك فإن الحقيقة عند ابن الهيثم إنما كانت فقط ما عرض

كمادة لقدر الإدراك الحسي ، والحق تعلقه عن العقل ، وبذلك تشكل

الإدراك وقد استقام منطقياً . نفس المصدر عمرة ١٥٠

٤ - الجدال بين المثالية والواقعية

(١) شرح محمد بن مبارك لحكمة العين : الجزء ٥ أ

(٢) شرح الحسيني لحكمة العين : الجزء ١٣ أ

(٣) شرح الحسيني لحكمة العين : الجزء ١٤ ب

(٤) ابن مبارك ، الشرح . الجزء ٨ ب

(٥) نفس المصدر : الجزء ٩ ا

(٦) : » » ٢٠ ا

(٧) : » » ١١ ا

(٨) : » » ١١ ب

(٩) : » » ١٤ ا

(١٠) : » » ١٤ ب

(١١) : » » ١٥ ا

(١٢) : » » ١٥ ب

٥ - التصوف

(١) جاءنا الخبر أن قالير انهزم وهو الآن أسير سايوز . إن تهديدات

الفرنجية والجرمان والقوط والفرنس كل منها أيشع هولا وبشاعة من

غيره لروما المنعده . أفلوطين وثلاكسيوس ، ذكر مع فوغان ،

وهالف هورين مع الصوفية ص ٣٣

(٢) غيصر الجذب الذي كان يمكن أن يصل بعض الأرواح طرح في

الظلام عدد من أخذوا من بعد بالأفلاطونية الحديثة ، بحيث أصبح

نظاما بسيطا للتفكير دون أن يحقق الإنسان نقما . يقول ويتكار

ه إن الجذب الصوفي لم يكن . وضع اعتبار عند أعلام المدرسة

التأخرة على أنه أسهل في البلوغ وإنما أصعب ، وقد دأبوا على هذه

لا شيء أقل من الممكن للبلوغ على تلك الأرض ، في الأفلاطونية
— الحديث ص ١٠

(٣) قرآن : ٢ ، ١٥١

(٤) قرآن : ٢ ، ٣

(٥) قرآن : ٥١ ، ٢٠ — ٢١

(٦) قرآن : ٥٠ ، ١٦

(٧) قرآن : ٢٤ ، ٣٥

(٨) قرآن : ٦٢ ، ٢

(٩) قرآن : ٨٨ : ١٧ — ١٩

(١٠) قرآن : ١٦ ، ٩٠

(١١) فيبر يذكر القالي أخذا عن لاسن : ترجمة البيروني في كتاب هاتنجالي
إلى العربية في مستهل القرن الحادي عشر ، ويبدو كذلك أنه ترجم
كتاب لاسترا ، وإن كانت المعلومات التي لدينا عما يتضمن هذا
الكتاب لا تتفق مع الكتب السنسكريتية الأصلية . في تاريخ
الأدب الهندي ص ٢٣٧ .

(١٢) جمع نيكولاسون التعريفات المختلفة للعصوف : انظر ج راس
أبريل سنة ١٩٠٦

(١٣) مثنوى جلال الدين الرومي مع شرح بحر العلوم — لوكنو — الهند
سنة ١٨٧٧ ص ٩

(١٤) فيما يختص بتقديم البوذية يقول جايجر : من المعلوم أنه في العصر

التالى للاسكندر ، كانت للبوذية الرجحان فى شرق ايران وكان لها
أتباع حتى فى طبرستان ومن المقطوع به أن كثيراً من كهنة البوذية
فى بلخ : وهذا الوضع الذى ربما كانت بدايته فى القرن الأول
قبل المسيح دام إلى القرن السابع الميلادى . وفى تلك الحقبة من الزمن
وضع ظهور الإسلام وحده حد النهاية للبوذية فى كابول وبلخ
وفى هذا العهد ينبغي علينا أن نتمثل أسطورة مولد زرادشت على
نحو ما ذكر بار دقيقى : حضارة الإيرانيين فى الشرق الجزء الثانى
ص ١٧٠ .

(١٥) النسقى : المقصد الأنقى : الجزء ٨ ب

(١٦) نفس المصدر : الجزء ١٠ ب

(١٧) » » : » ٢٣ ب

(١٨) » » : » ٣ ب

(١٩) » » : » ١٥ ب

(٢٠) ويتسكار : الأفلاطونية الحديثة ص ٥٨

(٢١) نفس المصدر ص ٥٧

(٢٢) دبستان . الفصل ٨

(٢٣) الجزء الأول ص ٣٦٧

(٢٤) شرح الأنورية . شرح المروى على حكمة الإشراق للشيخ اقم .

الجزء ١٠

(٢٥) نفس المصدر . الجزء ١١ ب

(٢٦) » » : » ٣٤ ب

(٢٧) نفس المصدر . . . الجزء ٥٧ ب

(٢٨) ب ٦ ب

(٢٩) ب ٩٢ ب

(٣٠) ب ٨٢ ب

(٣١) ب ٨٧ ب

(٣٢) ب ٨١ ب

(٣٣) في الإسكان أن أعرض هنا صورة تفكير أقل روحانية لمفهوم تفكير الإشرافي النفسي في المقصد الأقصى نصف عبارة للفكر الصوفي ترتد إلى الثنوية المادية القديمة عند ماني . إن الآخذين بهذه الفكرة ذهبوا إلى أن النور والظلام الواحد مفهوم أساس للآخر . وهما في حقيقة الحال نهران يمتزج الواحد منهما بالآخر امتزاج الزيت بالابن (المقصد الأقصى الجزء ١ ، ٢) ، وبذلك يتولد الاختلاف في الأشياء . والمثل الأعلى للعمل الإنساني أن يتحرر من دنس الظلام . وخزية النور بالنسبة لظلام يعنى الرعى الخاصة للنور من حيث هو نور .

(٣٤) الإنسان الكامل . . . الجزء ١ ص ١٠

(٣٥) الإنسان الكامل . . . الجزء ١ ص ٢٢

(٣٦) مايتسون . معارفات على دراسة اللاهوت الألماني ص ٤٣

(٣٧) هذا ما يشبه كثيرا فكرة برهما كظاهرة لفيدانتا وإطلاق الشخصى أو برجا باتى لفيدانتا هو المرحلة الثالثة للسكان المطلق أو

لبرهما . ويبسود أن الجيل يقبل نوعين من برهما بتكيفية أو بدون كيفية مثل سمكرا وبديربانا . فعنده أن عملية الخلق هي في الأصل تخفيض للفكر المطلق ، وهي (أست ، أو من حيث هي مطابقة و (ست) ، ومن حيث هي ظاهرة ومحددة بذلك . وعلى الرغم من هذه الواحدية للاطاقة ، يميل إلى رأى مشابه لرأى رمنديجا ويلوح أنه يرتضى أن تكون حقيقة النفس الفردية وكأنه يستنتج خلافا لسمكرا أن آشواى وطقسه واجبان ، وحتى بلوغ المعرفة العليا .

(٣٨) الإنسان الكامل . الجزء ١ ص ٤٠

(٣٩) الإنسان الكامل . الجزء ١ ص ٤٨

(٤٠) لا نستطيع أن نشعل النار التي في القلب عندما نريد

(٤١) الإنسان الكامل . الجزء ١ ص ٨

٦ - الفكر الفارسي المتأخر

(١) أمرار الحكم ص ٦

(٢) نفس المصدر ص ٨

(٣) » » » ص ٨

(٤) » » » ص ١٠

(٥) » » » ص ٢٨ - ٢٩

(٦) » » » ١٥١

(٧) » » » ١٥٢

(٨) قياس أنهدى ، فصل « الفلسفة وعلم النفس » .

« تم بحمد الله »

صدر الدكتور حسين مجيب المصري

- | | |
|--------------|---|
| القاهرة ١٩٤٨ | فارسيات وتركيات |
| ١٩٥٠ » | من أدب الفرس والترك |
| ١٩٥١ » | تاريخ الأدب التركي |
| ١٩٥٥ » | شمعة وفراشة [شعر] |
| ١٩٥٨ » | وردة وبلبل [شعر] |
| | في الأدب العربي والتركي [دراسة في الأدب الإسلامي |
| ١٩٦٢ » | المقارن] |
| ١٩٦٣ » | حسن وعشق [شعر] |
| ١٩٦٤ » | همسة ونسمة [شعر] |
| | رمضان في الشعر العربي والفارسي والتركي [دراسة في |
| ١٩٦٥ » | الأدب الإسلامي المقارن] |
| ١٩٦٧ » | في الأدب الإسلامي، فضولي أمير الشعر التركي القديم |
| | صلات بين العرب والفرس والترك [دراسة تاريخية |
| ١٩٧٠ » | أدبية] |
| القاهرة ١٩٧٢ | إيران ومصر عبر التاريخ |
| ١٩٧٢ » | سلمان الفارسي عند العرب والفرس والترك |

- في السماء. [الترجمة المنظومة عن الفارسية لكتاب جاويد
نامه لمحمد اقبال] القاهرة ١٩٧٣
- أبو أيوب الأنصاري عند العرب والترك » ١٩٧٤
- هدية الحجاز — الترجمة المنظومة عن الفارسية
لكتاب [أرمغان حجازي] » ١٩٧٥
- إقبال والعالم العربي [بالعربية والإنجليزية] » ١٩٧٦
- صباح [شعر بالفارسية مع ترجمته إلى شعر بالعربية] لاهور ١٩٧٨
- للمعجم الجسامع ، اوردو — عربي ، بالاشتراك مع
حسن الأعظمي كراچی ١٩٧٨
- روضة الأمرار [الترجمة المنظومة عن الفارسية لكتاب
گلشن راز جديد لمحمد اقبال] مع دراسة مقارنة
في التصوف القاهرة ١٩٧٧
- إقبال والقرآن [دراسة قرآنية مقارنة] » ١٩٧٨
- مشرق زمين در آئینه. الترجمة الفارسية عن الفرنسية لكتاب
L'Orient dans un Miroir لعجم الدين بامات ميلانو ١٩٧٩
- الأدب التركي القاهرة ١٩٧٩
- في الأدب الشعبي الإسلامي المقارن » ١٩٨٠

- إقبال بين المصلحين الإسلاميين القاهرة ١٩٨٠
- شوق وذكوى [شعر] » ١٩٨١
- المولد الشريف [الترجمة المنظومة عن التركية للمنظومة
المولد الشريف لسلامان جلبي مع شرح وتعليق
ودراسة مقارنة] » ١٩٨١
- الأدب الفارسي القديم . ترجمة عن الألمانية لكتاب
Geschichte der persischen Litteratur القاهرة ١٩٨٢
- لباول هورن مع تقديم وتعليقات القاهرة ١٩٨٢
- صولفون برگل ، وردة ذابلة [شعر بالتركية مع ترجمته
إلى شعر بالعربية] » ١٩٨٤
- بين الأدب العربي والفارسي والتركي [دراسة في الأدب
الإسلامي المقارن] » ١٩٨٥
- أثر الفوس في حضارة الإسلام [دراسات في الحضارة
الإسلامية] القاهرة ١٩٨٥
- مصر في الشعر التركي والفارسي والعربي [دراسة في الأدب
الإسلامي المقارن] » ١٩٨٦
- موجة وصخرة [شعر] » ١٩٨٦
- ماوراء الطبيعة في إيران
لمحمد إقبال (ترجمة عن الفرنسية) » ١٩٨٧

يصدر له:

المرأة في الشعر العربي والفارسي والتركي (دراسة في الأدب
الإسلامي المقارن)

قاموس الدولة العثمانية

أدب اللغة الأوردية لبيلي (ترجمة عن الإنجليزية مع تعليق)

خاتمة

(ما وراء الطبيعة)

فهرست

الموضوع	الصفحة
مقدمة المترجم	٥
مقدمة	٤٩
الثنوية الفارسية	٥٢
زرادشت	٥٥
مانى ومزدك	٦٢
نظرة الى الورا	٦٩
ظهور الاسلام ودخول الفكر اليونانى	٧٢
الأرسطيون والأفلاطونيون المحدثون فى ايران	٧٣
ابن مسكويه	٧٦
ابن سينا	٨٥
ازدهار وانهيار العقلانية فى الاسلام	٩١
حركات الفكر المعاصر	٩٧
رد الفعل ضد العقلانية والأشاعرة	١٠٤
الجدل بين الثنوية والواقعية	١١٤
طبيعة المعرفة	١٢١
طبيعة عدم الوجود	١٢٢
« التصوف » أصل وتزكية القرآن للتصوف	١٢٥
مظاهر التصوف المتعلقة بما وراء الطبيعة	١٣٦
الحقيقة من حيث كونها جمالا	١٣٧
الواقعية من حيث كونها نورا أو فكرا	١٤٣

الصفحة	الموضوع
١٤٨	الأنطولوجيا (أى ما يعرف بالأشياء بالذات)
	الكسملوجيا أى مبحث القوانين العامة التى تتحكم فى الكون وفى
١٥٢	تكوينه
١٥٧	علم النفس
١٦٤	الحقيقة من حيث كونها فكرة
١٦٤	الجىلى
١٧٩	الفكر الفارسى المتأخر
١٩٤	خاتمة
٢٠٠	هوامش الكتاب

شكر

أتقدم بالشكر خالصا موفورا إلى الأستاذ / أحمد سالم .
لتعاونه معي في تصحيح تجارب طبع هذا الكتاب .

وإلى الأستاذ / محروس جوده لقراءته لي ملاحظات دق خطها .

المشروع القومى للترجمة

- المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :
- ١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .
- ٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .
- ٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .
- ٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .
- ٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .
- ٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

أحمد درويش	جون كوين	اللغة العليا	١-
أحمد فؤاد بليغ	ك. مادهو باننيكار	الوثنية والإسلام (ط١)	٢-
شوقي جلال	جورج جيمس	التراث المسروق	٣-
أحمد الحضري	انجا كاريتتيكوفنا	كيف تتم كتابة السيناريو	٤-
محمد علاء الدين منصور	إسماعيل فصيح	ثريا فى غيبوبة	٥-
سعد مصلوح ووفاء كامل فايد	ميلكا إفيتش	اتجاهات البحث اللسانى	٦-
يوسف الانطكى	لوسيان غولدمان	العلوم الإنسانية والفلسفة	٧-
مصطفى ماهر	ماكس فريش	مشعلو الحرائق	٨-
محمود محمد عاشور	أندرو. س. جودى	التغيرات البيئية	٩-
محمد معتمد وعبد الجليل الأزدي وعمر حلي	جيرار جينيت	خطاب الحكاية	١٠-
هنا عبد الفتاح	فيسوفا شيمبوريسكا	مختارات شعرية	١١-
أحمد محمود	ديفيد براونستون وأيرين فرانك	طريق الحرير	١٢-
عبد الوهاب علوب	روبرتسن سميث	بيانة الساميين	١٣-
حسن الموين	جان بيلمان نويل	التحليل النفسى للأدب	١٤-
أشرف رفيق عفيفي	إيوارد لوسى سميث	الحركات الفنية منذ ١٩٤٥	١٥-
يأشرافة أحمد عثمان	مارتن برنال	أثنية السوداء (ج١)	١٦-
محمد مصطفى بدوى	فيليب لاركين	مختارات شعرية	١٧-
طلعت شاهين	مختارات	الشعر النسانى فى أمريكا اللاتينية	١٨-
نعيم عطية	جورج سفيريس	الأعمال الشعرية الكاملة	١٩-
يعنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح	ج. ج. كراوثر	قصة العلم	٢٠-
ماجدة العنانى	صمد بهرنجى	خوخة وألف خوخة وقصص أخرى	٢١-
سيد أحمد على الناصرى	جون أنتيس	مذكرات رحالة عن المصريين	٢٢-
سعيد توفيق	هانز جيورج جادامر	تجلى الجميل	٢٣-
بكر عباس	باتريك بارندر	ظلال المستقبل	٢٤-
إبراهيم الدسوقي شتا	مولانا جلال الدين الرومى	مثنوى	٢٥-
أحمد محمد حسين هيكل	محمد حسين هيكل	دين مصر العام	٢٦-
يأشراف: جابر عصفور	مجموعة من المؤلفين	التنوع البشرى الخلاق	٢٧-
منى أبو سنة	جون لوك	رسالة فى التسامح	٢٨-
بدر الديب	جيمس ب. كارس	الموت والوجود	٢٩-
أحمد فؤاد بليغ	ك. مادهو باننيكار	الوثنية والإسلام (ط٢)	٣٠-
عبد الستار الحلوجى وعبد الوهاب علوب	جان سوفاجيه - كلود كاين	مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	٣١-
مصطفى إبراهيم فهمى	ديفيد روب	الانقراض	٣٢-
أحمد فؤاد بليغ	أ. ج. هويكنز	التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	٣٣-
حصه إبراهيم المنيف	روجر ألن	الرواية العربية	٣٤-
خليل كلفت	بول ب. ديكسون	الأسطورة والحداثة	٣٥-
حياة جاسم محمد	والاس مارتن	نظريات السرد الحديثة	٣٦-

٢٧-	واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	جمال عبد الرحيم
٢٨-	نقد الحداثة	ألن تورين	أنور مغيث
٢٩-	الحسد والإغريق	بيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠-	قصائد حب	أن سكستون	محمد عيد إبراهيم
٤١-	ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جران	عاطف أحمد وإبراهيم فتحي ومحمود ماجد
٤٢-	عالم ماك	بنجامين باربر	أحمد محمود
٤٣-	اللهب المزدوج	أوكتايفو پاث	المهدي أخريف
٤٤-	بعد عدة أصياف	الدوس هكسلي	مارلين تادرس
٤٥-	التراث المفقود	روبرت بينا وجون فاين	أحمد محمود
٤٦-	عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	محمود السيد على
٤٧-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج١)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨-	حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ماهر جويجاتي
٤٩-	الإسلام في البلقان	ه . ت . نوريس	عبد الوهاب علوب
٥٠-	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأتطكى
٥١-	مسار الرواية الإسبانية أمريكية	داريو بيانوريبيا وخ . م . بينياليستى	محمد أبو العطا
٥٢-	العلاج النفسى التدعيمى	ب . نوفاليس وس . روجسيفيتز وروجر بيل	لطفي فطيم وعادل دمرداش
٥٣-	الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	مرسى سعد الدين
٥٤-	المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مصيلحى
٥٥-	ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	على يوسف على
٥٦-	الأعمال الشعرية الكاملة (ج١)	فديريكو غرسية لوركا	محمود على مكى
٥٧-	الأعمال الشعرية الكاملة (ج٢)	فديريكو غرسية لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطى
٥٨-	مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	محمد أبو العطا
٥٩-	المحبرة (مسرحية)	كارلوس مونييث	السيد السيد سهيم
٦٠-	التصميم والشكل	جوهانز إيتين	صبرى محمد عبد الغنى
٦١-	موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	باشراف : محمد الجوهري
٦٢-	لذة النص	رولان بارت	محمد خير البقاعى
٦٣-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤-	برتراند راسل (سيرة حياة)	ألان رود	رمسيس عوض
٦٥-	فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	رمسيس عوض
٦٦-	خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧-	مختارات شعرية	فرناندو بيسوا	المهدي أخريف
٦٨-	نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
٦٩-	العالم الإسلامى فى أول القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠-	ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجت	عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١-	السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	حسين محمود
٧٢-	السياسى العجوز	ت . س . إليوت	فؤاد مجلى
٧٣-	نقد استجابة القارئ	چين ب . تومبكنز	حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤-	صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوفا	حسن بيومى

أحمد درويش	أندريه موروا	فن التراجم والسير الذاتية	٧٥-
عبد المقصود عبد الكريم	مجموعة من المؤلفين	جاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	٧٦-
مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج٢)	٧٧-
أحمد محمود ونورا أمين	رونالد روبرتسون	العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	٧٨-
سعيد الفانمى وناصر حلاوى	بوريس أوسبنسكى	شعرية التأليف	٧٩-
مكارم النمرى	ألكسندر بوشكين	بوشكين عند «نافورة الدموع»	٨٠-
محمد طارق الشرقاوى	بنديكت أندرسن	الجماعات المتخيلة	٨١-
محمود السيد على	ميجيل دى أونامونو	مسرح ميجيل	٨٢-
خالد المعالى	غوتفريد بن	مختارات شعرية	٨٢-
عبد الحميد شبيحة	مجموعة من المؤلفين	موسوعة الأدب والنقد (ج١)	٨٤-
عبد الرازق بركات	صلاح زكى أقطاى	منصور الحلاج (مسرحية)	٨٥-
أحمد فتحى يوسف شتا	جمال مير صادقى	طول الليل (رواية)	٨٦-
ماجدة العنانى	جلال آل أحمد	نون والقلم (رواية)	٨٧-
إبراهيم الدسوقى شتا	جلال آل أحمد	الابتلاء بالتغرب	٨٨-
أحمد زايد ومحمد محبى الدين	أنطونى جيننز	الطريق الثالث	٨٩-
محمد إبراهيم مبروك	بورخيس وآخرون	رسم السيف وقصص أخرى	٩٠-
محمد هناء عبد الفتاح	باربرا لاسوتسكا - بشونباك	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	٩١-
نادية جمال الدين	كارلوس ميجيل	لسانك ومضامين المسرح الإسباني المعاصر	٩٢-
عبد الوهاب علوب	مايك فيذرستون وسكوت لاش	محدثات العولمة	٩٣-
فوزية العشماوى	صمويل بيكيت	مسرحيتنا الحب الأول والصحبة	٩٤-
سرى محمد عبد اللطيف	أنطونيو بويرو بايخو	مختارات من المسرح الإسباني	٩٥-
إيوار الخراط	نخبة	ثلاث زئبقات ووردة وقصص أخرى	٩٦-
بشير السباعى	فرنان برودل	هوية فرنسا (مج١)	٩٧-
أشرف الصباغ	مجموعة من المؤلفين	الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	٩٨-
إبراهيم قنديل	ديفيد روبنسون	تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠)	٩٩-
إبراهيم فتحى	بول هيرست وجراهام تومبسون	مساطة العولمة	١٠٠-
رشيد بنحو	بيرنار فاليت	النص الروائى: تقنيات ومناهج	١٠١-
عز الدين الكتانى الإبريسى	عبد الكبير الخطيبى	السياسة والتسامح	١٠٢-
محمد بنيس	عبد الوهاب المؤدب	قبر ابن عربى يليه آباء (شعر)	١٠٣-
عبد الفتاح مكاوى	برتولت بريشت	أوبرا ماهوجنى (مسرحية)	١٠٤-
عبد العزيز شبيل	جيرارچينيت	مدخل إلى النص الجامع	١٠٥-
أشرف على دعور	ماريا خيسوس روبييرامتى	الأدب الأندلسى	١٠٦-
محمد عبد الله الجعيدى	نخبة من الشعراء	سرورة الثنائى فى الشعر الأمريكى اللاتينى المعاصر	١٠٧-
محمود على مكى	مجموعة من المؤلفين	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	١٠٨-
هاشم أحمد محمد	جون بولوك وعادل درويش	حروب المياه	١٠٩-
منى قطان	حسنه بيجوم	النساء فى العالم النامى	١١٠-
ريهام حسين إبراهيم	فرانسيس هيدسون	المرأة والجريمة	١١١-
إكرام يوسف	أرلين علوى ماكليود	الاحتجاج الهادئ	١١٢-

١١٣-	رأية التمرد	سادى پلانت	أحمد حسان
١١٤-	مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	نسيم مجلى
١١٥-	غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	سمية رمضان
١١٦-	امراة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	نهاد أحمد سالم
١١٧-	المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	منى إبراهيم وهالة كمال
١١٨-	النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	لميس النقاش
١١٩-	النساء والاسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى	أميرة الأزهرى سنبل	ياشراف: روف عباس
١٢٠-	الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	مجموعة من المترجمين
١٢١-	الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	محمد الجندى وإيزابيل كمال
١٢٢-	نظام العبودية القديم والنموذج المثالى للإنسان	جوزيف فوجت	منيرة كروان
١٢٣-	الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	أنيدل ألكسندرو فنادولينا	أنور محمد إبراهيم
١٢٤-	الفجر الكاتب: أوهام الرأسمالية العالمية	جون جراى	أحمد فؤاد بلبع
١٢٥-	التحليل الموسيقى	سيدرك ثورپ ديفى	سمحة الخولى
١٢٦-	فعل القراءة	قولفانج إيسر	عبد الوهاب علوب
١٢٧-	إرهاب (مسرحية)	صفاء فتحي	بشير السباعى
١٢٨-	الأدب المقارن	سوزان باسنيت	أميرة حسن نويرة
١٢٩-	الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا دوالورس أسيس جاروت	محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠-	الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندرفرانك	شوقى جلال
١٣١-	مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى	مجموعة من المؤلفين	لويس بقطر
١٣٢-	ثقافة العمولة	مايك فيذرستون	عبد الوهاب علوب
١٣٣-	الخوف من المرابا (رواية)	طارق على	طلعت الشايب
١٣٤-	تشرىح حضارة	بارى ج. كيمب	أحمد محمود
١٣٥-	المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ماهر شفيق فريد
١٣٦-	فلاحو الباشا	كينيث كرونو	سحر توفيق
١٣٧-	منكرات ضابط فى العملة الفرنسية على مصر	جوزيف مارى مواريه	كاميليا صبحى
١٣٨-	عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	أندريه جلوكسمان	وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩-	پارسيفال (مسرحية)	ريتشارد فاچنر	مصطفى ماهر
١٤٠-	حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	أمل الجبورى
١٤١-	اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	نعيم عطية
١٤٢-	الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	حسن بيومى
١٤٣-	قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديرك لايدر	عدلى السمرى
١٤٤-	صاحبة اللوكاندة (مسرحية)	كارلو جولونى	سلامة محمد سليمان
١٤٥-	موت أرتيميو كروث (رواية)	كارلوس فوينتس	أحمد حسان
١٤٦-	الورقة الحمراء (رواية)	ميجيل دى ليبس	على عبدالرؤف البمبى
١٤٧-	مسرحيتان	تأكريد دورست	عبدالغفار مكارى
١٤٨-	القصة القصيرة: النظرية والتقنية	إنريكى أندرسون إمبرت	على إبراهيم منوفى
١٤٩-	النظرية الشعرية عند إليوت وأونيس	عاطف فضول	أسامة إسبر
١٥٠-	التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	منيرة كروان

١٥١-	هوية فرنسا (مج ٢ ، ج١)	فرنان برودل	بشير السباعي
١٥٢-	عدالة الهنود وقصص أخرى	مجموعة من المؤلفين	محمد محمد الخطابي
١٥٣-	غرام الفراغة	فيولين فانويك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤-	مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلفت
١٥٥-	الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
١٥٦-	المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	مى التلمساني
١٥٧-	خسرو وشيرين	النظامى الكنجوى	عبدالعزیز بقوش
١٥٨-	هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	بشير السباعي
١٥٩-	الأيدولوجية	ديفيد هوكس	إبراهيم فتحي
١٦٠-	آلة الطبيعة	بول إيرليش	حسين بيومى
١٦١-	مسرحيتان من المسرح الإسباني	أليخاندر كاسونا وأنطونيو جالا	زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢-	تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسويى	صلاح عبدالعزیز محجوب
١٦٣-	موسوعة علم الاجتماع (ج ١)	جوردون مارشال	باشراف: محمد الجوهري
١٦٤-	شامبوليون (حياة من نور)	جان لاكوثير	نبيل سعد
١٦٥-	حكايات الثعلب (قصص أطفال)	آ. ن. أفاناسييفا	سهير المصادفة
١٦٦-	العلاقات بين المتنبيين والعلمانيين في إسرائيل	يشعياهو ليفمان	محمد محمود أبوغدير
١٦٧-	في عالم طاغور	رابندرنات طاغور	شكري محمد عياد
١٦٨-	دراسات في الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	شكري محمد عياد
١٦٩-	إبداعات أدبية	مجموعة من المؤلفين	شكري محمد عياد
١٧٠-	الطريق (رواية)	ميجيل دليبيس	بسام ياسين رشيد
١٧١-	وضع حد (رواية)	فرانك بيجو	هدى حسين
١٧٢-	حجر الشمس (شعر)	نخبة	محمد محمد الخطابي
١٧٣-	معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤-	صناعة الثقافة السوداء	إيليس كاشمور	أحمد محمود
١٧٥-	التلفزيون في الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦-	نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	جلال البنا
١٧٧-	أنطون تشيخوف	هنرى تروايا	حصه إبراهيم المنيف
١٧٨-	مختارات من الشعر اليوناني الحديث	نخبة من الشعراء	محمد حمدي إبراهيم
١٧٩-	حكايات أيسوب (قصص أطفال)	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠-	قصة جاويد (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
١٨١-	الثقافة الأمريكية من الثلاثينيات إلى الستينيات	فنسنت ب. ليتش	محمد يحيى
١٨٢-	العنف والنبوءة (شعر)	وب. بيتس	ياسين طه حافظ
١٨٣-	جان كوكو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	فتحي العشري
١٨٤-	القاهرة: حالة لا تنام	هانز إيندورفر	دسوقي سعيد
١٨٥-	أسفار العهد القديم في التاريخ	توماس تومسن	عبد الوهاب علوب
١٨٦-	معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنود	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧-	الأرض (رواية)	بزدج علوى	محمد علاء الدين منصور
١٨٨-	موت الأدب	ألفين كرنان	بدر الديب

- ١٨٩- العمى والبحيرة: مقالات في بلاغة النقد المعاصر **بول دي مان**
- ١٩٠- محاورات كونفوشيوس **كونفوشيوس**
- ١٩١- الكلام رأسمال وقصص أخرى **الحاج أبو بكر إمام وآخرون**
- ١٩٢- سياحت نامه إبراهيم بك (ج١) **زين العابدين الراعي**
- ١٩٣- عامل المنجم (رواية) **بيتر أبراهامز**
- ١٩٤- مختارات من النقد الأنجلو-أمريكي الحديث **مجموعة من النقاد**
- ١٩٥- شتاء ٨٤ (رواية) **إسماعيل فصيح**
- ١٩٦- المهلة الأخيرة (رواية) **فالتين راسبوتين**
- ١٩٧- سيرة الفاروق **شمس العلماء شبلى النعماني**
- ١٩٨- الاتصال الجماهيري **إدوين إمري وآخرون**
- ١٩٩- تاريخ يهود مصر في الفترة العثمانية **يعقوب لاندوا**
- ٢٠٠- ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل **جيرمي سيبروك**
- ٢٠١- الجانب الديني للفلسفة **جوزايا روس**
- ٢٠٢- تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٢) **رينيه ويليك**
- ٢٠٣- الشعر والشاعرية **ألفاف حسين حالي**
- ٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم **زالمان شارازر**
- ٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات **لويجي لوقا كافاللي- سفورزا**
- ٢٠٦- الهيولية تصنع علماً جديداً **جيمس جلايك**
- ٢٠٧- ليل أفريقي (رواية) **رامون خوتاسنديز**
- ٢٠٨- شخصية العربي في المسرح الإسرائيلي **دان أوربان**
- ٢٠٩- السرد والمسرح **مجموعة من المؤلفين**
- ٢١٠- مثنويات حكيم سنائي (شعر) **سنائي الفرنوي**
- ٢١١- فريديان بوسوسير **جوناثان كلر**
- ٢١٢- قصص الأمير مرزيان على لسان الحيوان **مرزيان بن رستم بن شروين**
- ٢١٣- مصر منذ قدم نابليون حتى رحيل عبدالناصر **ريمون فلاور**
- ٢١٤- قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع **أنتوني جيندز**
- ٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بك (ج٢) **زين العابدين الراعي**
- ٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم **مجموعة من المؤلفين**
- ٢١٧- مسرحيتان طليعيتان **صمويل بيكيت وهارولد بينتر**
- ٢١٨- لعبة الحجلة (رواية) **خوليو كورتاثان**
- ٢١٩- بقايا اليوم (رواية) **كازو إيشجورو**
- ٢٢٠- الهيولية في الكون **باري باركر**
- ٢٢١- شعرية كفافى **جريجورى جوزدانيس**
- ٢٢٢- فرانز كافكا **رونالد جراي**
- ٢٢٣- العلم في مجتمع حر **باول فيرابند**
- ٢٢٤- دمار يوغسلافيا **برانكا ماجاس**
- ٢٢٥- حكاية غريق (رواية) **جابريل جارشيا ماركيث**
- ٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى **ديفيد هربت لورانس**
- سعيد القانمي
- محسن سيد قرجاني
- مصطفى حجازي السيد
- محمود علاوي
- محمد عبد الواحد محمد
- ماهر شفيق فريد
- محمد علاء الدين منصور
- أشرف الصباغ
- جلال السعيد الحفناوي
- إبراهيم سلامة إبراهيم
- جمال أحمد الرفاعي وأحمد عبد اللطيف حماد
- فخرى لبيب
- أحمد الأنصاري
- مجاهد عبد المنعم مجاهد
- جلال السعيد الحفناوي
- أحمد هويدي
- أحمد مستجير
- علي يوسف علي
- محمد أبو العطا
- محمد أحمد صالح
- أشرف الصباغ
- يوسف عبد الفتاح فرج
- محمود حمدي عبد الغني
- يوسف عبدالفتاح فرج
- سيد أحمد علي الناصري
- محمد محيي الدين
- محمود علاوي
- أشرف الصباغ
- نادية البنهاوي
- علي إبراهيم متوفى
- طلعت الشايب
- علي يوسف علي
- رفعت سلام
- نسليم مجلى
- السيد محمد نقادي
- منى عبدالظاهر إبراهيم
- السيد عبدالظاهر السيد
- طاهر محمد علي البربري

- ٢٢٧- المسرح الإسباني في القرن السابع عشر خوسيه ماريا ديث يوركي
- ٢٢٨- علم الجمالية وعلم اجتماع الفن جانيت رولف
- ٢٢٩- مازق البطل الوحيد نورمان كيجان
- ٢٣٠- عن الذباب والفئران والبشر فرانسواز جاكوب
- ٢٣١- النرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية) خايمي سالوم بيدال
- ٢٣٢- ما بعد المعلومات توم ستونير
- ٢٣٣- فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي آرثر هيرمان
- ٢٣٤- الإسلام في السودان ج. سبنسر تريمينجهام
- ٢٣٥- ديوان شمس تبريزي (ج١) مولانا جلال الدين الرومي
- ٢٣٦- الولاية ميشيل شوكيفيتش
- ٢٣٧- مصر أرض الوادي روين فيدين
- ٢٣٨- العولة والتحرير تقرير لمنظمة الانكثاد
- ٢٣٩- العربي في الأدب الإسرائيلي جيلا راماز - رايوخ
- ٢٤٠- الإسلام والغرب وإمكانية الحوار كاي حافظ
- ٢٤١- في انتظار البرابرة (رواية) ج. م. كوتزي
- ٢٤٢- سبعة أنماط من الغموض وليام إمبسون
- ٢٤٣- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١) ليفي بروفنسال
- ٢٤٤- الفليان (رواية) لورا إسكييل
- ٢٤٥- نساء مقالات نساء
- ٢٤٦- مختارات قصصية جابريل جارتيا ماركيث
- ٢٤٧- الثقافة الجماهيرية والحداثة في مصر والتر أرمبرست
- ٢٤٨- حقول عدن الخضراء (مسرحية) أنطونيو جالا
- ٢٤٩- لغة التمزق (شعر) دراجو شتامبوك
- ٢٥٠- علم اجتماع العلوم دومنيك فينك
- ٢٥١- موسوعة علم الاجتماع (ج٢) جورنون مارشال
- ٢٥٢- رائدات الحركة النسوية المصرية مارجو بدران
- ٢٥٣- تاريخ مصر الفاطمية ل. أ. سيمينوفا
- ٢٥٤- أقدم لك: الفلسفة ديف روينسون وجودي جروفز
- ٢٥٥- أقدم لك: أفلاطون ديف روينسون وجودي جروفز
- ٢٥٦- أقدم لك: ديكارت ديف روينسون وكريس جارات
- ٢٥٧- تاريخ الفلسفة الحديثة وليم كلي رايت
- ٢٥٨- الفجر سير أنجوس فريزر
- ٢٥٩- مختارات من الشعر الأرمني عبر العصور نخبة
- ٢٦٠- موسوعة علم الاجتماع (ج٢) جورنون مارشال
- ٢٦١- رحلة في فكر زكي نجيب محمود زكي نجيب محمود
- ٢٦٢- مدينة المعجزات (رواية) إواردو مندوتا
- ٢٦٣- الكشف عن حافة الزمن جون جرين
- ٢٦٤- إبداعات شعرية مترجمة هوراس وشلي
- السيد عبدالظاهر عبدالله
- ماري تيريز عبدالمسيح وخالد حسن
- أمير إبراهيم العمري
- مصطفى إبراهيم فهمي
- جمال عبدالرحمن
- مصطفى إبراهيم فهمي
- طلعت الشايب
- فؤاد محمد عكود
- إبراهيم الدسوقي شتا
- أحمد الطيب
- عنايات حسين طلعت
- ياسر محمد جادالله وعيسى منبولى أحمد
- نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
- صلاح محجوب إريس
- ابتسام عبدالله
- صبرى محمد حسن
- بإشراف: صلاح فضل
- نادية جمال الدين محمد
- توفيق على منصور
- على إبراهيم منوفى
- محمد طارق الشرقاوى
- عبداللطيف عبدالحليم
- رفعت سلام
- ماجدة محسن أباطة
- بإشراف: محمد الجوهري
- على بدران
- حسن بيومى
- إمام عبد الفتاح إمام
- إمام عبد الفتاح إمام
- إمام عبد الفتاح إمام
- محمود سيد أحمد
- عبادة كحيلة
- فاروجان كازانجيان
- بإشراف: محمد الجوهري
- إمام عبد الفتاح إمام
- محمد أبو العطا
- على يوسف على
- لويس عوض

٢٦٥-	روايات مترجمة	أوسكار وايلد وسمويل جونسون	لويس عوض
٢٦٦-	مدير المدرسة (رواية)	جلال آل أحمد	عادل عبد المنعم على
٢٦٧-	فن الرواية	ميلان كونديرا	بدر الدين عروكي
٢٦٨-	ديوان شمس تيريزي (ج٢)	مولانا جلال الدين الرومي	إبراهيم الدسوقي شتا
٢٦٩-	وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج١)	وليم جيفور بالجريف	صبري محمد حسن
٢٧٠-	وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج٢)	وليم جيفور بالجريف	صبري محمد حسن
٢٧١-	الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ	توماس سي. باترسون	شوقي جلال
٢٧٢-	الأديرة الأثرية في مصر	سي. سي. والترز	إبراهيم سلامة إبراهيم
٢٧٣-	الاصول الاجتماعية والثقافية لحركة مراهي في مصر	جوان كول	عنان الشهاوي
٢٧٤-	السيدة باربارا (رواية)	رومولو جاييجوس	محمود على مكي
٢٧٥-	د. م. إليوت شاعراً وناثراً وكاتباً مسرحياً	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
٢٧٦-	فنون السينما	مجموعة من المؤلفين	عبدالقادر التلمساني
٢٧٧-	الحيئات والصراع من أجل الحياة	براين فورد	أحمد فوزي
٢٧٨-	البدايات	إسحاق عظيموف	ظريف عبدالله
٢٧٩-	الحرب الباردة الثقافية	ف. س. سوندرز	طلعت الشايب
٢٨٠-	الأم والنصيب وقصص أخرى	بريم شند وآخرون	سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨١-	الفردوس الأعلى (رواية)	عبد الحليم شرر	جلال الحفناوي
٢٨٢-	طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس وولبرت	سمير حنا صادق
٢٨٣-	السهل يحترق وقصص أخرى	خوان رولفو	علي عبد الرؤوف البمبي
٢٨٤-	هرقل مجنوناً (مسرحية)	يوريبديس	أحمد عثمان
٢٨٥-	رحلة خواجه حسن نظامي الدهلوي	حسن نظامي الدهلوي	سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨٦-	سياحت نامه إبراهيم بك (ج٢)	زين العابدين المراغي	محمود علاوي
٢٨٧-	الثقافة والعولة والنظام العالمي	أنتوني كنج	محمد يحيى وآخرون
٢٨٨-	الفن الروائي	ديفيد لودج	ماهر البطوطي
٢٨٩-	ديوان منوچهری الدامغانی	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبد المنعم
٢٩٠-	علم اللغة والترجمة	جورج مونان	أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١-	تاريخ المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج١)	فرانشيسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٢-	تاريخ المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج٢)	فرانشيسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٣-	مقدمة للأدب العربي	روجر آلن	مجدى توفيق وآخرون
٢٩٤-	فن الشعر	بوالو	رجاء ياقوت
٢٩٥-	سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل وبيل موريز	بدر الديب
٢٩٦-	مكبث (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوي
٢٩٧-	فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازي	ماجدة محمد أنور
٢٩٨-	مأساة العبيد وقصص أخرى	نخبة	مصطفى حجازي السيد
٢٩٩-	ثورة في التكنولوجيا الحيوية	جين ماركس	هاشم أحمد محمد
٣٠٠-	أسطورة بروتس في الألبان الإنجليزي والفرنسي (ج١)	لويس عوض	جمال الجزيرة وبهاء جامين وإيزابيل كمال
٣٠١-	أسطورة بروتس في الألبان الإنجليزي والفرنسي (ج٢)	لويس عوض	جمال الجزيرة و محمد الجندی
٣٠٢-	أقدم لك: فنجنشتين	جون هيتون وجودي جروفز	إمام عبد الفتاح إمام

٢٠٣-	أقدم لك: بوذا	جين هوب ويورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٢٠٤-	أقدم لك: ماركس	ريوس	إمام عبد الفتاح إمام
٢٠٥-	الجلد (رواية)	كروزيو مالابارته	صلاح عبد الصبور
٢٠٦-	الحماسة: النقد الكانطى للتاريخ	جان فرانسوا ليوتار	نبيل سعد
٢٠٧-	أقدم لك: الشعور	ديفيد بايينو وهوارد سلينا	محمود مكى
٢٠٨-	أقدم لك: علم الوراثة	ستيف جونز ويورين فان لو	ممدوح عبد المنعم
٢٠٩-	أقدم لك: الذهن والمخ	أنجوس جيلاتى وأوسكار زاريت	جمال الجزيرى
٢١٠-	أقدم لك: يونج	ماجى هايد ومايكل ماكجنس	محيى الدين مزيد
٢١١-	مقال فى المنهج الفلسفى	ر.ج كولنجوود	فاطمة إسماعيل
٢١٢-	روح الشعب الأسود	وليم ديويوس	أسعد حليم
٢١٢-	أمثال فلسطينية (شعر)	خاير بيان	محمد عبدالله الجعيدى
٢١٤-	مارسيل بوشامب: الفن كعدم	جانيس مينيك	هويدا السباعى
٢١٥-	جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو والطاهر لبيب	كاميليا صبحى
٢١٦-	محاكمة سقراط	أى. ف. ستون	نسيم مجلى
٢١٧-	بلا غد	س. شير لايموفا- س. زنيكين	أشرف الصباغ
٢١٨-	الأدب الروسى فى السنوات العشر الاخيرة	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٩-	صور دريدا	جايترى اسبيفاك وكريستوفر نوريس	حسام نايل
٢٢٠-	لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
٢٢١-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج. ٢، ج. ١)	ليفى برو فنسال	باشراف: صلاح فضل
٢٢٢-	وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو بوجين كلينتيارد	خالد مقلح حمزة
٢٢٣-	فن الساتورا	تراث يونانى قديم	هانم محمد فوزى
٢٢٤-	اللعب بالنار (رواية)	أشرف أسدى	محمود علاوى
٢٢٥-	عالم الآثار (رواية)	فيليب بوسان	كريستين يوسف
٢٢٦-	المعرفة والمصلحة	يورجين هابرماس	حسن صقر
٢٢٧-	مختارات شعرية مترجمة (ج. ١)	نخبة	توفيق على منصور
٢٢٨-	يوسف وزليخا (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٢٢٩-	رسائل عيد الميلاد (شعر)	تد هيوز	محمد عيد إبراهيم
٢٣٠-	كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	سامى صلاح
٢٣١-	عندما جاء السريين وقصص أخرى	ستيفن جراى	سامية دياب
٢٣٢-	شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	على إبراهيم منوفى
٢٣٣-	الإسلام فى بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥	نبيل مطر	بكر عباس
٢٣٤-	لقطات من المستقبل	آرثر كلارك	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٥-	عصر الشك: دراسات عن الرواية	ناتالى ساروت	فتحي العشرى
٢٣٦-	متون الأهرام	نصوص مصرية قديمة	حسن صابر
٢٣٧-	فلسفة الولاء	جوزايا روس	أحمد الانصارى
٢٣٨-	نظرات حائرة وقصص أخرى	نخبة	جلال الحفناوى
٢٣٩-	تاريخ الأدب فى إيران (ج. ٢)	إتوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٢٤٠-	اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربروجلر	فخرى لبيب

٢٤١-	قصائد من رلكه (شعر)	راينر ماريا رلكه	حسن حلمي
٢٤٢-	سلامان وأيسال (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامي	عبد العزيز بقوش
٢٤٣-	العالم البرجوازي الزائل (رواية)	نايمين جورديمر	سمير عبد ربه
٢٤٤-	الموت في الشمس (رواية)	بيتر بالانجيرو	سمير عبد ربه
٢٤٥-	الركض خلف الزمان (شعر)	بونه ندائي	يوسف عبد الفتاح فرج
٢٤٦-	سحر مصر	رشاد رشدي	جمال الجزيري
٢٤٧-	الصبيبة الطائشون (رواية)	جان كوكتو	بكر الحلو
٢٤٨-	المتصوفة الأولون في الأدب التركي (ج١)	محمد فزاد كويريلي	عبدالله أحمد إبراهيم
٢٤٩-	دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدهورن وآخرون	أحمد عمر شاهين
٢٥٠-	بانوراما الحياة السياحية	مجموعة من المؤلفين	عطية شحاتة
٢٥١-	مبادئ المنطق	جوزايا رويس	أحمد الانصاري
٢٥٢-	قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	نعيم عطية
٢٥٣-	الفن الإسلامي في الأندلس: الزخرفة الهندسية	باسيليو بابون مالدونادو	علي إبراهيم منوفي
٢٥٤-	الفن الإسلامي في الأندلس: الزخرفة النباتية	باسيليو بابون مالدونادو	علي إبراهيم منوفي
٢٥٥-	التيارات السياسية في إيران المعاصرة	حجت مرتجى	محمود علاوي
٢٥٦-	الميراث المر	بول سالم	بدر الرفاعي
٢٥٧-	متون هرمس	تيموثي فريك وبيتر غاندي	عمر الفاروق عمر
٢٥٨-	أمثال الهوسا العامية	نخبة	مصطفى حجازي السيد
٢٥٩-	محاضرة بارمنيدس	أفلاطون	حبيب الشاروني
٢٦٠-	أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ليلى الشربيني
٢٦١-	التصحّر: التهديد والمجابهة	ألان جرينجر	عاطف معتمد وأمال شاور
٢٦٢-	تلميذ بابنبرج (رواية)	هاينرش شبورل	سيد أحمد فتح الله
٢٦٣-	حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد جيبسون	صبري محمد حسن
٢٦٤-	حادثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	نجلاء أبو عجاج
٢٦٥-	سام باريس (شعر)	شارل بودلير	محمد أحمد حمد
٢٦٦-	نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	مصطفى محمود محمد
٢٦٧-	القلم الجريء	مجموعة من المؤلفين	البراق عبدالهادي رضا
٢٦٨-	المصطلح السردى: معجم مصطلحات	جيرالد برنس	عابد خزندار
٢٦٩-	المرأة في أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوي	فوزية العشماوي
٢٧٠-	الفن والحياة في مصر الفرعونية	كليرلا لويت	فاطمة عبدالله محمود
٢٧١-	المتصوفة الأولون في الأدب التركي (ج٢)	محمد فزاد كويريلي	عبدالله أحمد إبراهيم
٢٧٢-	عاش الشباب (رواية)	وانغ مينغ	وحيد السعيد عبدالحميد
٢٧٣-	كيف تعد رسالة دكتوراه	أومبرتو إيكو	علي إبراهيم منوفي
٢٧٤-	اليوم السادس (رواية)	أندريه شديد	حمادة إبراهيم
٢٧٥-	الخلود (رواية)	ميلان كونديرا	خالد أبو اليزيد
٢٧٦-	الغضب وأحلام السنين (مسرحيات)	جان أنوى وآخرون	إبرار الخراط
٢٧٧-	تاريخ الأدب في إيران (ج١)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٢٧٨-	المسافر (شعر)	محمد إقبال	يوسف عبدالفتاح فرج

جمال عبدالرحمن	سنيل باث	٢٧٩- ملك في الحديقة (رواية)
شيرين عبدالسلام	جونتر جراس	٢٨٠- حديث عن الخسارة
رانيا ابراهيم يوسف	ر. ل. قراسك	٢٨١- أساسيات اللغة
أحمد محمد نادي	بهاء الدين محمد إسفنديار	٢٨٢- تاريخ طبرستان
سمير عبدالحميد ابراهيم	محمد إقبال	٢٨٣- هدية الحجاز (شعر)
إيزابيل كمال	سوزان إنجيل	٢٨٤- القصص التي يحكيها الأطفال
يوسف عبدالفتاح فرج	محمد علي بهزادراد	٢٨٥- مشتري العشق (رواية)
ريهام حسين ابراهيم	جانيت تود	٢٨٦- دفاعاً عن التاريخ الأدبي النسوي
بهاء جاهين	جون دن	٢٨٧- أغنيات وسوناتات (شعر)
محمد علاء الدين منصور	سعدى الشيرازي	٢٨٨- مواعظ سعدى الشيرازي (شعر)
سمير عبدالحميد ابراهيم	نخبة	٢٨٩- تفاهم وقصص أخرى
عثمان مصطفى عثمان	إم. في. روبرتس	٢٩٠- الأرشيقات والمدن الكبرى
منى الدروبي	مايف بينشي	٢٩١- الحافلة الليكسية (رواية)
عبداللطيف عبدالحميد	فرناندو دي لاجرانجا	٢٩٢- مقامات ورسائل أندلسية
زينب محمود الخضيرى	ندوة لويس ماسينيون	٢٩٣- في قلب الشرق
هاشم أحمد محمد	بول ديفيز	٢٩٤- القوى الأربع الأساسية في الكون
سليم عبد الأمير حمدان	إسماعيل فصيح	٢٩٥- آلام سباروش (رواية)
محمود علاوى	نقى نجارى راد	٢٩٦- السافاك
إمام عبدالفتاح إمام	لورانس جين وكيلى شين	٢٩٧- أقدم لك: نيتشه
إمام عبدالفتاح إمام	فيليب تودى وهوارد ريد	٢٩٨- أقدم لك: سارتر
إمام عبدالفتاح إمام	ديفيد ميروفتش وآلن كوركس	٢٩٩- أقدم لك: كامى
باهر الجوهري	ميشائيل إنده	٤٠٠- مومو (رواية)
ممدوح عبد المنعم	زباودن ساردر وآخرون	٤٠١- أقدم لك: علم الرياضيات
ممدوح عبدالمنعم	ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت	٤٠٢- أقدم لك: ستيفن هوكينج
عماد حسن بكر	تودور شتورم وجوتفرد كولر	٤٠٣- ربة الطر والملايس تصنع الناس (روايتان)
ظبية خميس	ديفيد ابرام	٤٠٤- تعويذة الحسى
حمادة ابراهيم	أندريه جيد	٤٠٥- إيزابيل (رواية)
جمال عبد الرحمن	مانويلا مانتاناريس	٤٠٦- المستعربون الإسبان في القرن ١٩
طلعت شاهين	مجموعة من المؤلفين	٤٠٧- الأدب الإسباني المعاصر بأقلام كتابه
عنان الشهاوى	جوان فوتشركنج	٤٠٨- معجم تاريخ مصر
إلهامى عمارة	برتراند راسل	٤٠٩- انتصار السعادة
الزواوى بغودة	كارل بوير	٤١٠- خلاصة القرن
أحمد مستجير	جينيغر أكرمان	٤١١- همس من الماضى
ياشراف: صلاح فضل	ليفى بروفنسال	٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج ٢)
محمد البخارى	ناظم حكمت	٤١٣- أغنيات المنفى (شعر)
أمل الصبان	باسكال كازانوقا	٤١٤- الجمهورية العالمية للآداب
أحمد كامل عبدالرحيم	فريدريش دورينمات	٤١٥- صورة كوكب (مسرحية)
محمد مصطفى بدوى	أ. أ. رتشاردز	٤١٦- مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر

- ٤١٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٥) رينيه ويليك مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ٤١٨- سياسات الزمر العاكة في مصر العشانية جين هاثواي عبد الرحمن الشيخ
- ٤١٩- العصر الذهبي للإسكندرية جون مارلو نسيم مجلى
- ٤٢٠- مكرو ميجاس (قصة فلسفية) فولتير الطيب بن رجب
- ٤٢١- الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول روى متحدة أشرف كيلانى
- ٤٢٢- رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج١) ثلاثة من الرحالة عبدالله عبدالرازق إبراهيم
- ٤٢٣- إسرعات الرجل الطيف نخبة وحيد النقاش
- ٤٢٤- لوائح الحق ولوائح العشق (شعر) نور الدين عبدالرحمن الجامى محمد علاء الدين منصور
- ٤٢٥- من طاووس إلى فرح محمود طلوعى محمود علاوى
- ٤٢٦- الخفافيش وقصص أخرى نخبة محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
- ٤٢٧- بانديراس الطاغية (رواية) باى إنكلان ثريا شلبى
- ٤٢٨- الخزانة الخفية محمد هوتك بن داود خان محمد أمان صافى
- ٤٢٩- أقدم لك: هيجل ليود سبنسر وأندرجى كروز إمام عبدالفتاح إمام
- ٤٣٠- أقدم لك: كانط كرستوفر وانت وأندرجى كليوفسكى إمام عبدالفتاح إمام
- ٤٣١- أقدم لك: فوكو كريس هوروكس وزوران جفتيك إمام عبدالفتاح إمام
- ٤٣٢- أقدم لك: ماكياقللى باتريك كبرى وأوسكار زاريت إمام عبدالفتاح إمام
- ٤٣٣- أقدم لك: جويس ديفيد نوريس وكارل قلنت حمدي الجابري
- ٤٣٤- أقدم لك: الرومانسية يونكان هيث وجودى بورهام عصام حجازى
- ٤٣٥- توجهات ما بعد الحداثة نيكولاس زيريرج ناجى رشوان
- ٤٣٦- تاريخ الفلسفة (مج١) فردريك كويلستون إمام عبدالفتاح إمام
- ٤٣٧- رحلة هندی في بلاد الشرق العریى شبلى النعمانى جلال الحفناوى
- ٤٣٨- بطلات وضحايا إيمان ضياء الدين ببيرس عايدة سيف الدولة
- ٤٣٩- موت المراهبى (رواية) صدر الدين عيى محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
- ٤٤٠- قواعد اللهجات العربية الحديثة كرستن بروسناد محمد طارق الشوقاوى
- ٤٤١- رب الأشياء الصغيرة (رواية) أرونداتى روى فخرى لبيب
- ٤٤٢- حتشبسوت: المرأة الفرعونية فوزية أسعد ماهر جويجاتى
- ٤٤٣- اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها ونشورها كيس فرستينج محمد طارق الشوقاوى
- ٤٤٤- أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة لاوريت سيجورنه صالح علمانى
- ٤٤٥- حول وزن الشعر پرويز نائل خائلى محمد محمد يونس
- ٤٤٦- التحالف الأسود ألكسندر كوكيرن وجيفرى سانت كير أحمد محمود
- ٤٤٧- أقدم لك: نظرية الكم ج. پ. ماك إيفوى وأوسكار زاريت ممدوح عبدالمنعم
- ٤٤٨- أقدم لك: علم نفس التطور ديالان إيفانز وأوسكار زاريت ممدوح عبدالمنعم
- ٤٤٩- أقدم لك: الحركة النسوية نخبة جمال الجزيرى
- ٤٥٠- أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية صوفيا فوكا وريببكا رايت جمال الجزيرى
- ٤٥١- أقدم لك: الفلسفة الشرقية ريتشارد أوزيرون ويرون فان لون إمام عبد الفتاح إمام
- ٤٥٢- أقدم لك: لينين والثورة الروسية ريتشارد إيجينانزى وأوسكار زاريت محيى الدين مزيد
- ٤٥٣- القاهرة: إقامة مدينة حديثة جان لوك أرنو حليم طوسون وقواد الدهان
- ٤٥٤- خمسون عاماً من السينما الفرنسية رينيه بريدال سوزان خليل

٤٥٥-	تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كويلستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦-	لا تنسنى (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت محمد
٤٥٧-	النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان مولر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨-	الموريسكيون الأندلسيون	مرثيديس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩-	نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيفنبرج	جلال البنا
٤٦٠-	أقدم لك: الفاشية والنازية	ستوارت هود وليتزا جانستز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١-	أقدم لك: لكان	داريان ليدر وجودى جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢-	طه حسين من الأزهر إلى السوريين	عبدالرشيد الصادق محمودى	عبدالرشيد الصادق محمودى
٤٦٣-	الدولة المارقة	ويليام بلوم	كمال السيد
٤٦٤-	ديمقراطية للقلّة	مايكل بارنتى	حصّة إبراهيم المنيف
٤٦٥-	قصص اليهود	لويس جنزبيرج	جمال الرفاعى
٤٦٦-	حكايات حب ويطولات فرعونية	فيولين فانويك	فاطمة عبد الله
٤٦٧-	التفكير السياسى والنظرة السياسية	ستيفين ديلى	ربيع وهبة
٤٦٨-	روح الفلسفة الحديثة	جوزايا روس	أحمد الانصارى
٤٦٩-	جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	مجدى عبدالرازق
٤٧٠-	الأراضى والجودة البيئية	جارى م. بيرزنسكى وآخرون	محمد السيد الننة
٤٧١-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج ٢)	ثلاثة من الرحالة	عبد الله عبد الرزاق إبراهيم
٤٧٢-	دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثريانتس سايدرا	سليمان العطار
٤٧٣-	دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثريانتس سايدرا	سليمان العطار
٤٧٤-	الأدب والنسوية	بام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥-	صوت مصر: أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	عادل هلال عنانى
٤٧٦-	أرض الحباب بعيدة: بيرم التونسي	ماريلين بوث	سحر توفيق
٤٧٧-	تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين	هيلدا هوخام	أشرف كيلانى
٤٧٨-	الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج ولى شى دونج	عبد العزيز حمدي
٤٧٩-	المقهسى (مسرحية)	لاو شه	عبد العزيز حمدي
٤٨٠-	تساي ون جى (مسرحية)	كو مو روا	عبد العزيز حمدي
٤٨١-	بردة النبى	روى متحدة	رضوان السيد
٤٨٢-	موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	فاطمة عبد الله
٤٨٣-	النسوية وما بعد النسوية	سارة چامبل	أحمد الشامى
٤٨٤-	جمالية التلقى	هانسن روبرت يارس	رشيد بنحدو
٤٨٥-	التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهاوى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦-	الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبدالحميد عبدالقنى رجب
٤٨٧-	الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد أبابى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨-	الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩-	هُسْرُل: الفلسفة علماً دقيقاً	إدموند هُسْرُل	محمود رجب
٤٩٠-	أسماء الببغاء	محمد قابرى	عبد الوهاب علوب
٤٩١-	نصوص قصصية من روائع الأدب الأثرى	نخبة	سمير عيد ربه
٤٩٢-	محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	محمد رفعت عواد

٤٩٢-	خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	محمد صالح الضالع
٤٩٤-	كتاب الموتى: الخروج في النهار	نصوص مصرية قديمة	شريف الصيفي
٤٩٥-	اللوي	إيوارد تيفان	حسن عبد ربه المصري
٤٩٦-	الحكم والسياسة في أفريقيا (ج١)	إكوانو بانولي	مجموعة من المترجمين
٤٩٧-	العلمانية والنوع والدولة في الشرق الأوسط	نادية العلى	مصطفى رياض
٤٩٨-	النساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	أحمد على بدوي
٤٩٩-	تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع	مجموعة من المؤلفين	فيصل بن خضراء
٥٠٠-	في طفولتي: دراسة في السيرة الذاتية العربية	تيتز روكي	طلعت الشايب
٥٠١-	تاريخ النساء في الغرب (ج١)	أرثر جولد هامر	سحر فراج
٥٠٢-	أصوات بديلة	مجموعة من المؤلفين	هالة كمال
٥٠٣-	مختارات من الشعر الفارسي الحديث	نخبة من الشعراء	محمد نور الدين عبد المنعم
٥٠٤-	كتابات أساسية (ج١)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٥-	كتابات أساسية (ج٢)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٦-	ربما كان قديساً (رواية)	أن تيلر	عبد الحميد فهمي الجمال
٥٠٧-	سيدة الماضي الجميل (مسرحية)	بيتر شيفر	شوقي فهمي
٥٠٨-	المولوية بعد جلال الدين الرومي	عبد الباقي جلبنازلي	عبد الله أحمد إبراهيم
٥٠٩-	الفكر والإحسان في عصر سلاطين المماليك	أدم صبرة	قاسم عبده قاسم
٥١٠-	الأرملة الماكورة (مسرحية)	كارلو جولدوني	عبد الرزاق عيد
٥١١-	كوكب مرقع (رواية)	أن تيلر	عبد الحميد فهمي الجمال
٥١٢-	كتابة النقد السينمائي	تيموثي كوريغان	جمال عبد الناصر
٥١٣-	العلم الجسور	تيد أنتون	مصطفى إبراهيم فهمي
٥١٤-	مدخل إلى النظرية الأدبية	جوتان كولر	مصطفى بيومي عبد السلام
٥١٥-	من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطي بوجلاس	فدوى مالطي بوجلاس
٥١٦-	إرادة الإنسان في علاج الإدمان	أرنولد واشنطن وديونا باوندي	صبري محمد حسن
٥١٧-	نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨-	استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	هاشم أحمد محمد
٥١٩-	محاضرات في المثالية الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصاري
٥٢٠-	الولع الفرنسي بمصر من الطم إلى الشرع	أحمد يوسف	أمل الصبان
٥٢١-	قاموس تراجم مصر الحديثة	أرثر جولد سميث	عبد الوهاب بكر
٥٢٢-	إسبانيا في تاريخها	أميركو كاسترو	على إبراهيم منوفي
٥٢٣-	الفن الطليطلي الإسلامي والمدجن	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفي
٥٢٤-	الملك لير (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوي
٥٢٥-	موسم صيد في بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون	نادية رفعت
٥٢٦-	أقدم لك: السياسة البيئية	ستيفن كروول ووليم رانكين	محيي الدين مزيد
٥٢٧-	أقدم لك: كافكا	ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	جمال الجزيري
٥٢٨-	أقدم لك: تروتسكي والماركسية	طارق على وفل إيفانز	جمال الجزيري
٥٢٩-	بدائع العلامة إقبال في شعره الأردني	محمد إقبال	حازم محفوظ
٥٣٠-	مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر

٥٣١-	ما الذي حدث في «حدث» ١١ سبتمبر؟	چاك دريدا	صفاء فتحي
٥٣٢-	المغامر والمستشرق	هنري لورنس	بشير السباعي
٥٣٣-	تعلم اللغة الثانية	سوزان جاس	محمد طارق الشرقاوي
٥٣٤-	الإسلاميون الجزائريون	سيفرين لبا	حمادة إبراهيم
٥٣٥-	مخزن الأسرار (شعر)	نظامي الكنجوي	عبدالعزیز بقوش
٥٣٦-	الثقافات وقيم التقدم	صمويل منتجتون ولورانس هاريزون	شوقي جلال
٥٣٧-	للحب والحرية (شعر)	نخبة	عبدالقادر مكارى
٥٣٨-	النفس والآخر في قصص يوسف الشاروني	كيت دانييلز	محمد الحديدي
٥٣٩-	خمس مسرحيات قصيرة	كاريل تشرشل	محسن مصيلحي
٥٤٠-	توجهات بريطانية - شرقية	السير رونالد ستورس	رؤف عباس
٥٤١-	هي تتخيل وملاوس أخرى	خوان خوسيه مياس	مروة رزق
٥٤٢-	قصص مختارة من الأدب اليوناني الحديث	نخبة	نعيم عطية
٥٤٣-	أقدم لك: السياسة الأمريكية	باتريك بروجان وكريس جرات	وفاء عبدالقادر
٥٤٤-	أقدم لك: ميلاني كلاين	روبرت هينشل وآخرون	حمدي الجابري
٥٤٥-	يا له من سباق محموم	فرانسيس كريك	عزت عامر
٥٤٦-	ريموس	ت. ب. وايزمان	توفيق علي منصور
٥٤٧-	أقدم لك: بارت	فيليب تودي وأن كورس	جمال الجزيري
٥٤٨-	أقدم لك: علم الاجتماع	ريتشارد أوزيرن ويورن فان لون	حمدي الجابري
٥٤٩-	أقدم لك: علم العلامات	بول كويلي وليتا جانز	جمال الجزيري
٥٥٠-	أقدم لك: شكسبير	نيك جروم وييرد	حمدي الجابري
٥٥١-	الموسيقى والعولة	سايمون ماندي	سمحة الخولي
٥٥٢-	قصص مثالية	ميجيل دي ثريانتس	علي عبد الرؤف البعبي
٥٥٣-	مدخل للشعر الفرنسي الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	رجاء ياقوت
٥٥٤-	مصر في عهد محمد علي	عفاف لطفى السيد مارسوه	عبدالسميع عمر زين الدين
٥٥٥-	الإستراتيجية الأمريكية للترن العادي والعشرين	أناتولي أوتكين	أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالي
٥٥٦-	أقدم لك: جان بودريار	كريس هوروكس وزوران جيفتك	حمدي الجابري
٥٥٧-	أقدم لك: الماركيز دي ساد	ستوارت هود وجراهام كرولي	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٨-	أقدم لك: الدراسات الثقافية	زيووين ساردارويورين فان لون	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٩-	الماس الزائف (رواية)	تشا تشاجي	عبدالحى أحمد سالم
٥٦٠-	صلصلة الجرس (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوي
٥٦١-	جناح جبريل (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوي
٥٦٢-	بلايين وبلايين	كارل ساجان	عزت عامر
٥٦٣-	ورود الخريف (مسرحية)	خايننتو بينابينتتى	صبرى محمدى التهامي
٥٦٤-	عش الغريب (مسرحية)	خايننتو بينابينتتى	صبرى محمدى التهامي
٥٦٥-	الشرق الأوسط المعاصر	دييورا ج. جيرنو	أحمد عبد الحميد أحمد
٥٦٦-	تاريخ أوروبا في العصور الوسطى	موريس بيشوب	علي السيد علي
٥٦٧-	الوطن المنتصب	مايكل رابيس	إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٦٨-	الأصول في الرواية	عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر

٥٦٩-	موقع الثقافة	هومي بابا	ثائر ديب
٥٧٠-	دول الخليج الفارسي	سير روبرت هاي	يوسف الشاروني
٥٧١-	تاريخ النقد الإسباني المعاصر	إيميليا دي ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢-	الطب في زمن الفراعنة	برونو ألبوا	كمال السيد
٥٧٣-	أقدم لك: فرويد	ريتشارد ايجنانس وأسكار زارتي	جمال الجزيري
٥٧٤-	مصر القديمة في عيون الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين السباعي
٥٧٥-	الاقتصاد السياسي للعولمة	نجير وودز	أحمد محمود
٥٧٦-	فكر ثريانتس	أمريكو كاسترو	ناهد العشري محمد
٥٧٧-	مغامرات بينوكير	كارلو كولودي	محمد قدرى عمارة
٥٧٨-	الجماليات عند كيتس وهنت	أيومي ميزوكوشي	محمد إبراهيم وعصام عبد الروف
٥٧٩-	أقدم لك: تشومسكي	جون ماهر وجودي جرونز	محيي الدين مزيد
٥٨٠-	دائرة المعارف النولية (مج ١)	جون فيزر وبول سيترجز	بإشراف: محمد فتحى عبدالهادي
٥٨١-	الحمقى يموتون (رواية)	ماريو بوزو	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢-	مرايا على الذات (رواية)	هوشنك كلشيري	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣-	الجيران (رواية)	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٤-	سفر (رواية)	محمود نوات آبادي	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٥-	الأمير احتجاب (رواية)	هوشنك كلشيري	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٦-	السينما العربية والأفريقية	ليزيث مالكوس وروى أرمز	سهام عبد السلام
٥٨٧-	تاريخ تطور الفكر الصيني	مجموعة من المؤلفين	عبدالعزیز حمدي
٥٨٨-	أمتحتوب الثالث	أنيس كابرول	ماهر جويجاتي
٥٨٩-	تمبكت العجبية (رواية)	فيلكس دييوا	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٥٩٠-	أساطير من المورثات الشعبية الفنلندية	نخبة	محمود مهدي عبدالله
٥٩١-	الشاعر والمفكر	هوراتيوس	على عبدالتراب على وصلاح رمضان السيد
٥٩٢-	الثورة المصرية (ج ١)	محمد صبرى السوربوني	مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان
٥٩٣-	قصائد ساحرة	بول فاليري	بكر الحلو
٥٩٤-	القلب السمين (قصة أطفال)	سوزانا تامارو	أمانى فوزي
٥٩٥-	الحكم والسياسة في أفريقيا (ج ٢)	إكوادو بانولى	مجموعة من المترجمين
٥٩٦-	الصحة العقلية في العالم	روبرت ديجارليه وآخرون	إيهاب عبدالرحيم محمد
٥٩٧-	مسلمو غرناطة	خوليو كاروباروخا	جمال عبدالرحمن
٥٩٨-	مصر وكنعان وإسرائيل	دونالد ريدفورد	بيومي على قنديل
٥٩٩-	فلسفة الشرق	هرداد مهري	محمود علاوى
٦٠٠-	الإسلام في التاريخ	برنارد لويس	مدحت طه
٦٠١-	النسوية والمواطنة	ريان ثوت	أيمن بكر وسمر الشيشكلي
٦٠٢-	ليوتار: نحو فلسفة ما بعد حداثة	جيمس وليامز	إيمان عبدالعزيز
٦٠٣-	النقد الثقافي	أرثر أيزنبرجر	وفاء إبراهيم ورمضان بسطاورسى
٦٠٤-	الكوارث الطبيعية (مج ١)	باتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
٦٠٥-	مخاطر كوكبتا المضطرب	إرنست زيبروسكى (الصفير)	مصطفى إبراهيم فهمي
٦٠٦-	قصة البردي اليوناني في مصر	ريتشارد هاريس	محمود إبراهيم السعدنى

٦٠٧-	قلب الجزيرة العربية (ج١)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٨-	قلب الجزيرة العربية (ج٢)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٩-	الانتخاب الثقافى	أجنر فوج	شوقى جلال
٦١٠-	العمارة المنجنة	رفائيل لويث جوثمان	على إبراهيم منوفى
٦١١-	النقد والأيدولوجية	تيرى إيجلتون	فخرى صالح
٦١٢-	رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسينى	محمد محمد يونس
٦١٣-	السياحة والسياسة	كولن مايكل هول	محمد فريد حجاب
٦١٤-	بيت الأقصر الكبير (رواية)	فوزية أسعد	منى قطان
٦١٥-	مرکز الأحداث التي وقعت في بغداد من ١١٩٧ إلى ١١٩٩	أليس بسيرينى	محمد رفعت عواد
٦١٦-	أساطير بيضاء	روبرت يانج	أحمد محمود
٦١٧-	الفولكلور والبحر	هوراس بيك	أحمد محمود
٦١٨-	نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	تشارلز فيلبس	جلال البنا
٦١٩-	مفاتيح أورشليم القدس	ريمون استانبولى	عايدة الباجورى
٦٢٠-	السلام الصليبي	توماش ماستناك	بشير السباعى
٦٢١-	النوبة المعبر الحضارى	وليم ى. آدمز	فؤاد عكرد
٦٢٢-	أشعار من عالم اسمه الصين	أى تشينغ	أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى
٦٢٣-	نواير جحا الإيرانى	سعيد قانعى	يوسف عبدالفتاح
٦٢٤-	أزمة العالم الحديث	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر
٦٢٥-	الجرح السرى	جان جينيه	محمد برادة
٦٢٦-	مختارات شعرية مترجمة (ج٢)	نخبة	توفيق على منصور
٦٢٧-	حكايات إيرانية	نخبة	عبدالوهاب غلوب
٦٢٨-	أصل الأنواع	تشارلس داروين	مجدى محمود المليجى
٦٢٩-	قرن آخر من الهيمنة الأمريكية	نيقولاى جويات	عزة الخميسى
٦٣٠-	سيرتى الذاتية	أحمد بللو	صبرى محمد حسن
٦٣١-	مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر	نخبة	بإشراف: حسن طلب
٦٣٢-	المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا	بولورس برامون	رانيا محمد
٦٣٣-	الحب وفنونه (شعر)	نخبة	حمادة إبراهيم
٦٣٤-	مكتبة الإسكندرية	روى ماكرويد وإسماعيل سراج الدين	مصطفى البهنساوى
٦٣٥-	التبثيت والتكيف فى مصر	جودة عبد الخالق	سمير كريم
٦٣٦-	حج يولنده	جناب شهاب الدين	سامية محمد جلال
٦٣٧-	مصر الخديوية	ف. روبرت هنتر	بدر الرفاعى
٦٣٨-	الديمقراطية والشعر	روبرت بن ورين	فؤاد عبد المطلب
٦٣٩-	فندق الأرق (شعر)	تشارلز سيميك	أحمد شافعى
٦٤٠-	أكسياد	الأميرة أناكومينا	حسن حبشى
٦٤١-	برتراندرسل (مختارات)	برتراند رسل	محمد قدرى عمارة
٦٤٢-	أقدم لك: داروين والتطور	جوناثان ميلر ويورين فان لون	ممدوح عبد المنعم
٦٤٣-	سفرنامه حجاز (شعر)	عبد الماجد الدرايبادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٦٤٤-	العلوم عند المسلمين	هوارد د. تيرنر	فتح الله الشيخ

٦٤٥-	السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية	تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف	عبد الوهاب علوب
٦٤٦-	قصة الثورة الإيرانية	سپهر ذبيح	عبد الوهاب علوب
٦٤٧-	رسائل من مصر	جون نيينه	فتحى العشرى
٦٤٨-	بورخيس	بياتريث سارلو	خليل كلفت
٦٤٩-	الخوف وقصص خرافية أخرى	جى دى موياسان	سحر يوسف
٦٥٠-	النوة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط	روجر أوين	عبد الوهاب علوب
٦٥١-	ديليسيبس الذى لا تعرفه	وثائق قديمة	أمل الصبان
٦٥٢-	آلهة مصر القديمة	كلود ترونكو	حسن نصر الدين
٦٥٢-	مدرسة الطغاة (مسرحية)	إيريش كستتر	سمير جريس
٦٥٤-	أساطير شعبية من أوزبكستان (ج١)	نصوص قديمة	عبد الرحمن الخميسى
٦٥٥-	أساطير وآلهة	إيزابيل فرانكو	حليم طوسون ومحمود ماهر طه
٦٥٦-	خبز الشعب والأرض الحمراء (مسرحيتان)	ألفونسو ساسترى	ممدوح البستاوى
٦٥٧-	محاكم التفتيش والموريسكيون	مرثيديس غارثيا أرينال	خالد عباس
٦٥٨-	حوارات مع خوان رامون خيمينيث	خوان رامون خيمينيث	صبرى التهامى
٦٥٩-	قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	نخبة	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٦٠-	نافذة على أحدث العلوم	ريتشارد فايفيلد	هاشم أحمد محمد
٦٦١-	روائع أندلسية إسلامية	نخبة	صبرى التهامى
٦٦٢-	رحلة إلى الجنور	داسو سالدنيار	صبرى التهامى
٦٦٣-	امراة عادية	ليوسيل كليفتون	أحمد شافعى
٦٦٤-	الرجل على الشاشة	ستيفن كوهان وأنا راي هارك	عصام زكريا
٦٦٥-	عوالم أخرى	بول دافيز	هاشم أحمد محمد
٦٦٦-	تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	وولفجانج انتش كليمن	جمال عبد الناصر وممحت الجبار وجمال جاد الرب
٦٦٧-	الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى	ألثن جولدتر	على ليلة
٦٦٨-	ثقافات العولة	فريدريك جيمسون وماساو ميوشى	ليلى الجبالى
٦٦٩-	ثلاث مسرحيات	وول شوينكا	نسيم مجلى
٦٧٠-	أشعار جوستاف أدولفو	جوستاف أدولفو بكر	ماهر البطوطى
٦٧١-	قل لى كم مضى على رحيل القطار؟	جيمس بولدوين	على عبد الأمير صالح
٦٧٢-	مختارات من الشعر الفرنسى للأطفال	نخبة	إيتهاى سالم
٦٧٣-	ضرب الكليم (شعر)	محمد إقبال	جلال الحفناوى
٦٧٤-	ديوان الإمام الخمينى	آية الله العظمى الخمينى	محمد علاء الدين منصور
٦٧٥-	أثينا السوداء (ج٢، مج١)	مارتن برنال	باشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٦-	أثينا السوداء (ج٢، مج٢)	مارتن برنال	باشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٧-	تاريخ الأدب فى إيران (ج١، مج١)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٨-	تاريخ الأدب فى إيران (ج١، مج٢)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٩-	مختارات شعرية مترجمة (ج٢)	وليام شكسبير	توفيق على منصور
٦٨٠-	سنوات الطفولة (رواية)	وول شوينكا	سمير عبد ربه
٦٨١-	هل يوجد نص فى هذا الفصل؟	ستانلى فش	أحمد الشيمى
٦٨٢-	نجوم حظر التجوال الجديد (رواية)	بن أوكرى	صبرى محمد حسن

٦٨٢-	سكين واحد لكل رجل (رواية)	تى. م. ألوكو	صبرى محمد حسن
٦٨٤-	الأمال القصصية الكاملة (أنا كندا) (ج١)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى
٦٨٥-	الأمال القصصية الكاملة (المصراة) (ج٢)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى
٦٨٦-	امراة محاربة (رواية)	ماكسين هونج كنجستون	سحر توفيق
٦٨٧-	محبوبة (رواية)	فتانة حاج سيد جوادى	ماجدة العنانى
٦٨٨-	الانفجارات الثلاثة العظمى	فيليب م. دوير وريتشارد أ. موار	فتح الله الشيخ وأحمد السماحى
٦٨٩-	الملف (مسرحية)	تايوش روجيفيتش	هناء عبد الفتاح
٦٩٠-	محاكم التفتيش فى فرنسا	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩١-	ألبرت أينشتاين: حياته وغرامياته	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩٢-	أقدم لك: الوجودية	ريتشارد أيجانسى وأوسكار زاريت	حمدى الجابرى
٦٩٣-	أقدم لك: القتل الجماعى (المحرقة)	حائيم برشيت وآخرون	جمال الجزيرى
٦٩٤-	أقدم لك: بريدا	جيف كوليفز وبيل ماييلين	حمدى الجابرى
٦٩٥-	أقدم لك: رسل	ديف روينسون وجودى جروف	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٦-	أقدم لك: روسو	ديف روينسون وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٧-	أقدم لك: أرسطو	روبرت ودين وجودى جرونس	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٨-	أقدم لك: عصر التنوير	ليود سبنسر وأندريجي كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٩-	أقدم لك: التحليل النفسى	إيفان وارد وأوسكار زاريت	جمال الجزيرى
٧٠٠-	الكاتب وواقعه	ماريو بارجاس يوسا	بسمه عبدالرحمن
٧٠١-	الذاكرة والحدائة	وليم رود فيفيان	منى البرنس
٧٠٢-	الأمثال الفارسية	أحمد وكيليان	محمود علاوى
٧٠٣-	تاريخ الألب فى إيران (ج٢)	إيوارد جراتيل براون	أمين الشواربى
٧٠٤-	فيه ما فيه	مولانا جلال الدين الرومى	محمد علاء الدين منصور وآخرون
٧٠٥-	فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام	الإمام الغزالى	عبدالحميد مذكور
٧٠٦-	الشفرة الوراثية وكتاب التحولات	جونسون ف. يان	عزت عامر
٧٠٧-	أقدم لك: فالتر بنيامين	هوارد كاليجل وآخرون	وفاء عبدالقادر
٧٠٨-	فراغتة من؟	بونالد مالكوام ريد	روح عباس
٧٠٩-	معنى الحياة	ألفريد أدلر	عادل نجيب بشرى
٧١٠-	الأطفال والتكنولوجيا والثقافة	إيان هاتشبائ وجوموران - إليس	دعاء محمد الخطيب
٧١١-	درة التاج	ميرزا محمد هادى رسوا	هناء عبد الفتاح
٧١٢-	ميراث الترجمة: الإلياذة (ج١)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٣-	ميراث الترجمة: الإلياذة (ج٢)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٤-	ميراث الترجمة: حديث القلوب	لامنيه	حنا صاوه
٧١٥-	جامعة كل المعارف (ج١)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٦-	جامعة كل المعارف (ج٢)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٧-	جامعة كل المعارف (ج٣)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٨-	جامعة كل المعارف (ج٤)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٩-	جامعة كل المعارف (ج٥)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧٢٠-	جامعة كل المعارف (ج٦)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين

٧٢١-	فلسفة المتكلمين في الإسلام (مج ١)	هـ. أ. ولفسون	مصطفى ليبي عبد الغنى
٧٢٢-	الصفحة وقصص أخرى	يشار كمال	الصفصافي أحمد القطوري
٧٢٣-	تحديات ما بعد الصهيونية	إفرايم نيمنى	أحمد ثابت
٧٢٤-	اليسار الفريدي	بول روبنسون	عبد الريس
٧٢٥-	الاضطراب النفسي	جون فيتكس	مى مقلد
٧٢٦-	الموريسكيون في المغرب	غيرمو غوثاليس بوسنو	مروة محمد إبراهيم
٧٢٧-	حلم البحر (رواية)	ياچين	وحيد السعيد
٧٢٨-	العولة: تدمير العمالة والنمو	موريس آليه	أميرة جمعة
٧٢٩-	الثورة الإسلامية في إيران	صادق زيباكلام	هويدا عزت
٧٣٠-	حكايات من السهول الأفريقية	أن جاتى	عزت عامر
٧٣١-	النوع: الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف	مجموعة من المؤلفين	محمد قدرى عمارة
٧٣٢-	قصص بسيطة (رواية)	إنجو شولتسه	سمير جريس
٧٣٣-	مأساة عطيل (مسرحية)	وليم شيكسبير	محمد مصطفى بدوى
٧٣٤-	بونابرت في الشرق الإسلامى	أحمد يوسف	أمل الصبان
٧٣٥-	فن السيرة في العربية	مايكل كويرسون	محمود محمد مكى
٧٣٦-	التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (ج ١)	هوارد زن	شعبان مكارى
٧٣٧-	الكوارث الطبيعية (مج ٢)	باتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
٧٣٨-	مشرق من مصر ما قبل التاريخ إلى الثورة الملوكية	جيرار دى جورج	محمد عواد
٧٣٩-	مشرق من الإمبراطورية العثمانية حتى الوقت الحاضر	جيرار دى جورج	محمد عواد
٧٤٠-	خطابات السلطة	بارى هندس	مرفت ياقوت
٧٤١-	الإسلام وأزمة العصر	برنارد لويس	أحمد هيكل
٧٤٢-	أرض حارة	خوسيه لاكوادرا	رزق بهنسى
٧٤٣-	الثقافة: منظور داروينى	روبرت أونجر	شوقى جلال
٧٤٤-	ديوان الأسرار والرموز (شعر)	محمد إقبال	سمير عبد الحميد
٧٤٥-	المآثر السلطانية	بيك الدنبلى	محمد أبو زيد
٧٤٦-	تاريخ التحليل الاقتصادى (مج ١)	جوزيف أ. شومبيتر	حسن النعيمى
٧٤٧-	الاستعارة في لغة السينما	تريفور وايتوك	إيمان عبد العزيز
٧٤٨-	تدمير النظام العالمى	فرانسيس بويل	سمير كريم
٧٤٩-	إيكولوجيا لغات العالم	ل.ج. كالفيه	باتسى جمال الدين
٧٥٠-	الإلياذة	هوميروس	باشراف: أحمد عثمان
٧٥١-	الإسراء والمعراج في تراث الشعر النارسى	نخبة	علاء السباعى
٧٥٢-	ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف	جمال قارصلى	نعم عارورى
٧٥٣-	التنمية والقيم	إسماعيل سراج الدين وآخرون	محسن يوسف
٧٥٤-	الشرق والغرب	أنا مارى شيمل	عبدالسلام حيدر
٧٥٥-	تاريخ الشعر الإسباني خلال القرن العشرين	أندرو ب. ديبكى	على إبراهيم منوفى
٧٥٦-	ذات العين الساحرة	إنريكي خاردييل بونثيلا	خالد محمد عباس
٧٥٧-	تجارة مكة	باتريشيا كرون	أمال الروبى
٧٥٨-	الإحساس بالعولة	بروس روبنز	عاطف عبدالحميد

جلال الحفناوى	مولوى سيد محمد	النثر الأردى	٧٥٩-
السيد الأسود	السيد الأسود	الدين والتصور الشعبى للكون	٧٦٠-
فاطمة ناعوت	فيرجينيا وولف	جيوب مثقلة بالحجارة (رواية)	٧٦١-
عبدالعال صالح	ماريا سوليداد	المسلم عدواً و صديقاً	٧٦٢-
نجوى عمر	أنريكو بيا	الحياة فى مصر	٧٦٣-
حازم محفوظ	غالب الدهلوى	ديوان غالب الدهلوى (شعر غزل)	٧٦٤-
حازم محفوظ	خواجة الدهلوى	ديوان خواجة الدهلوى (شعر تصوف)	٧٦٥-
غازى برو و خليل أحمد خليل	تييرى هنتش	الشرق المتخيل	٧٦٦-
غازى برو	نسيب سمير الحسينى	الغرب المتخيل	٧٦٧-
محمود فهمى حجازى	محمود فهمى حجازى	حوار الثقافات	٧٦٨-
رندا النشار وضياء زاهر	فريدريك هتمان	أدباء أحياء	٧٦٩-
صبرى التهامى	بينيتو بيريث جالدوس	السيدة بيرفيكتا	٧٧٠-
صبرى التهامى	ريكاردو جویرا الدير	السيد سيجوندو سومبرا	٧٧١-
محسن مصيلحى	إليزابيث رايت	بريخت ما بعد الحداثة	٧٧٢-
بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى	جون فيزر ويول ستيرجز	دائرة المعارف الدولية (ج٢)	٧٧٣-
حسن عبد ربه المصرى	مجموعة من المؤلفين	الديمقراطية الأمريكية: التاريخ والمرتكزات	٧٧٤-
جلال الحفناوى	نذير أحمد الدهلوى	مرآة العروس	٧٧٥-
محمد محمد يونس	فريد الدين العطار	منظومة مصيبت نامہ (مج ١)	٧٧٦-
عزت عامر	جيمس إ. لينسى	الانفجار الأعظم	٧٧٧-
حازم محفوظ	مولانا محمد أحمد ورضا القادري	صفوة المديح	٧٧٨-
سمير عبد الحميد إبراهيم وسارة تাকাهاشى	نخبة	خيوط العنكبوت وقصص أخرى	٧٧٩-
سمير عبد الحميد إبراهيم	غلام رسول مهر	من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٢٠	٧٨٠-
نبيلة بدران	هدى بدران	الطريق إلى بكين	٧٨١-
جمال عبد المقصود	مارفن كارلسون	المسرح المسكون	٧٨٢-
طلعت السروجى	فيك جورج ويول ويلدنچ	العولة والرعاية الإنسانية	٧٨٣-
جمعة سيد يوسف	ديفيد أ. وولف	الإساءة للطفل	٧٨٤-
سمير حنا صادق	كارل ساجان	تأملات عن تطور ذكاء الإنسان	٧٨٥-
سحر توفيق	مارجريت أنتود	المذنبه (رواية)	٧٨٦-
إيناس صادق	جوزيه بوفيه	العودة من فلسطين	٧٨٧-
خالد أبو اليزيد البلتاجى	ميروسلاف فرنر	سر الأهرامات	٧٨٨-
منى الدروبي	هاجين	الانتظار (رواية)	٧٨٩-
جيهان العيسوى	مونيك بونتو	الفرانكفونية العربية	٧٩٠-
ماهر جويجاني	محمد الشيمى	المطور ومعامل المطور فى مصر القديمة	٧٩١-
منى إبراهيم	منى ميخائيل	مراسات حول النقص القصيرة لإبريس ومطوط	٧٩٢-
رؤف وصفى	جون جريفيس	ثلاث رؤى للمستقبل	٧٩٣-
شعبان مكاوى	هوارد زن	التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (ج٢)	٧٩٤-
على عبد الرؤف البمبى	نخبة	مختارات من الشعر الإسباني (ج١)	٧٩٥-
حمزة المزينى	نعوم تشومسكى	أفاق جديدة فى دراسة اللغة والذهن	٧٩٦-

طلعت شاهين	تخبة	الرؤية فى ليلة معتمة (شعر)	٧٩٧-
سميرة أبو الحسن	كاترين جيلدرود ودافيد جيلدرود	الإرشاد النفسى للأطفال	٧٩٨-
عبد الحميد فهمى الجمال	أن تيلر	سلم السنوات	٧٩٩-
عبد الجواد توفيق	ميشيل مكارشى	قضايا فى علم اللغة التطبيقى	٨٠٠-
بإشراف: محسن يوسف	تقرير نولى	نحو مستقبل أفضل	٨٠١-
شرين محمود الرقاعى	ماريا سوليداد	مسلمو غرناطة فى الآداب الأوروبية	٨٠٢-
عزة الخميسى	توماس باترسون	التغيير والتنمية فى القرن العشرين	٨٠٢-
درويش الحلوجى	دانييل هيرثيه-ليجيه وچان بول ويلام	سوسولوجيا الدين	٨٠٤-
طاهر البربرى	كازو إيشيجورود	من لا عزاء لهم (رواية)	٨٠٥-
محمود ماجد	ماجدة بركة	الطبقة العليا المتوسطة	٨٠٦-
خيرى نومة	ميريام كوك	يحي حقى: تشريح مفكر مصرى	٨٠٧-
أحمد محمود	ديفيد دابليو ليش	الشرق الأوسط والولايات المتحدة	٨٠٨-
محمود سيد أحمد	ليو شتراوس وجوزيف كروبسى	تاريخ الفلسفة السياسية (ج١)	٨٠٩-
محمود سيد أحمد	ليو شتراوس وجوزيف كروبسى	تاريخ الفلسفة السياسية (ج٢)	٨١٠-
حسن النعيمى	جوزيف أ. شومبيتر	تاريخ التحليل الاقتصادى (مج٢)	٨١١-
فريد الزاهى	ميشيل مافيزولى	نمل العالم: السريرة والأسلوب فى الحياة الاجتماعية	٨١٢-
نورا أمين	أنى إرنو	لم أخرج من ليلى (رواية)	٨١٣-
أمال الروبى	نافتال لويس	الحياة اليومية فى مصر الرومانية	٨١٤-
مصطفى لبيب عبدالغنى	هـ. أ. ولفسون	فلسفة المتكلمين (مج٢)	٨١٥-
بدر الدين عرودىكى	فيليب روجيه	العدو الأمريكى	٨١٦-
محمد لطفى جمعة	أفلاطون	مائدة أفلاطون: كلام فى الحب	٨١٧-
ناصر أحمد وياتسى جمال الدين	أندريه ريمون	الحرفيون والتجار فى القرن ١٨ (ج١)	٨١٨-
ناصر أحمد وياتسى جمال الدين	أندريه ريمون	الحرفيون والتجار فى القرن ١٨ (ج٢)	٨١٩-
طانيوس أفندى	وايم شكسبير	ميراث الترجمة: هملت (مسرحية)	٨٢٠-
عبد العزيز بقوش	نور الدين عبد الرحمن الجامى	هملت بيكر (شعر)	٨٢١-
محمد نور الدين عبد المنعم	نخبة	فن الرباعى (شعر)	٨٢٢-
أحمد شافعى	نخبة	وجه أمريكا الأسود (شعر)	٨٢٣-
ربيع مفتاح	دافيد برتش	لغة الدراما	٨٢٤-
عبد العزيز توفيق جاويد	ياكوب بوكهارت	ميراث الترجمة: عصر النهضة فى إيطاليا (ج١)	٨٢٥-
عبد العزيز توفيق جاويد	ياكوب بوكهارت	ميراث الترجمة: عصر النهضة فى إيطاليا (ج٢)	٨٢٦-
محمد على فرج	دونالد پ. كول وثريا تركى	أهل مطروح: اليهود والمسيحيون والذين يفسرون العائلات	٨٢٧-
رمسيس شحاتة	ألبرت أينشتين	ميراث الترجمة: النظرية النسبية	٨٢٨-
مجدى عبد الحافظ	إرنست ريتان وجمال الدين الأفغانى	مناظرة حول الإسلام والعلم	٨٢٩-
محمد علاء الدين منصور	حسن كريم بور	رق العشق	٨٣٠-
محمد النادى وعطية عاشور	ألبرت أينشتين وليو پولد إنفلد	ميراث الترجمة: تطور علم الطبيعة	٨٣١-
حسن النعيمى	جوزيف أ. شومبيتر	تاريخ التحليل الاقتصادى (ج٢)	٨٣٢-
محسن الدمرداش	فرنز شميدرس	الفلسفة الألمانية	٨٣٣-
محمد علاء الدين منصور	تبيع الله صفا	كنز الشعر	٨٣٤-

علاء عزمى	بيتر أوريان	٨٣٥- تشيخوف: حياة فى صور
ممدوح البستاوى	مرثيدس غارثيا	٨٣٦- بين الإسلام والغرب
على فهمى عبدالسلام	ناتاليا فيكو	٨٣٧- عناكب فى المصيدة
لبنى صبرى	نعوم تشومسكى	٨٣٨- فى تفسير مذهب بوش ومقالات أخرى
جمال الجزيرى	ستيوارت سين وبورين فان لون	٨٣٩- أقدم لك: النظرية النقدية
قوزية حسن	جوتتهولد ليسينج	٨٤٠- الخواتم الثلاثة
محمد مصطفى بدوى	وليم شكسبير	٨٤١- هملت: أمير الدانمارك
محمد محمد يونس	فريد ألين العطار	٨٤٢- منظومة مصيبت تامه (مج ٢)
محمد علاء الدين منصور	نخبة	٨٤٣- من روائع القصيد الفارسى
سمير كريم	كريمة كريم	٨٤٤- دراسات فى الفقر والعولة
طلعت الشايب	نيكولاس جويات	٨٤٥- غياب السلام
عادل نجيب بشرى	ألفريد أدلر	٨٤٦- الطبيعة البشرية
أحمد محمود	مايكل ألبرت	٨٤٧- الحياة بعد الرأسمالية
عبد الهادى أبو ريدة	يوليوس فلهاوزن	٨٤٨- ميراث الترجمة: تاريخ النولة العربية
بدر توفيق	وليم شكسبير	٨٤٩- سونيتات شكسبير
جابر عصفور	مقالات مختارة	٨٥٠- الخيال، الأسلوب، الحداثة
يوسف مراد	كلود برنار	٨٥١- ميراث الترجمة: الطب التجريبي
مصطفى إبراهيم فهمى	ريتشارد دوكنز	٨٥٢- العلم والحقيقة
على إبراهيم منوفى	باسيليو بابون مالدونادو	٨٥٣- العماره فى الأتلس: عماره الفن والمصن (مج ١)
على إبراهيم منوفى	باسيليو بابون مالدونادو	٨٥٤- العماره فى الأتلس: عماره الفن والمصن (مج ٢)
محمد أحمد حمد	جيرارد ستيم	٨٥٥- فهم الاستعاره فى الأدب
عائشة سريلم	فرانثيسكو ماركيث يانو بيانويا	٨٥٦- القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى
كامل عويد العامرى	أندريه بريتون	٨٥٧- نادجا (رواية)
بيومى قنديل	ثيو هرمانز	٨٥٨- جوهر الترجمة: عبور الحدود الثقافية
مصطفى ماهر	إيف شيميل	٨٥٩- السياسة فى الشرق القديم
لطيفة سالم	القاضى فان بلمان	٨٦٠- مصر وأوروبا
محمد الخولى	جين سميث	٨٦١- الإسلام والمسلمون فى أمريكا
محسن الدمرداش	أرتور شنيتسلر	٨٦٢- بيفاء الكاكابو
محمد علاء الدين منصور	على أكبر دلفى	٨٦٣- لقاء بالشعراء
عبد الرحيم الرفاعى	دورين إنجرامز	٨٦٤- أوراق فلسطينية
شوقى جلال	تيرى إيجلتون	٨٦٥- فكرة الثقافة
محمد علاء الدين منصور	مجموعة من المؤلفين	٨٦٦- رسائل خمس فى الأفاق والأنفس
صبرى محمد حسن	ديفيد مايلو	٨٦٧- المهمة الاستوائية (رواية)
محمد علاء الدين منصور	ساعد باقرى ومحمد رضا محمدى	٨٦٨- الشعر الفارسى المعاصر
شوقى جلال	روين دوتيار وآخرون	٨٦٩- تطور الثقافة
حمادة إبراهيم	نخبة	٨٧٠- عشر مسرحيات (ج ١)
حمادة إبراهيم	نخبة	٨٧١- عشر مسرحيات (ج ٢)
محسن فرجاني	لاوتسو	٨٧٢- كتاب الطاو

٨٧٣-	معلمون لمدارس المستقبل	تقرير صادر عن اليونسكو	بهاء شاهين
٨٧٤-	النهر الخالد (مج ١)	جاويد إقبال	ظهور أحمد
٨٧٥-	النهر الخالد (مج ٢)	جاويد إقبال	ظهور أحمد
٨٧٦-	دراسات في الموسيقى الشرقية (ج ١)	هنري جورج فارمر	أمانى المتياوى
٨٧٧-	أدب الجدل والدفاع في العربية	موريتس شتينثيدر	صلاح محجوب
٨٧٨-	ترحال في صحراء الجزيرة العربية (ج ١، مج ١)	تشارلز نوتى	صبرى محمد حسن
٨٧٩-	ترحال في صحراء الجزيرة العربية (ج ١، مج ٢)	تشارلز نوتى	صبرى محمد حسن
٨٨٠-	الواحات المفقودة	أحمد حسنين بك	عبد الرحمن حجازى وأمير نبيه
٨٨١-	التويريون وديهم في خدمة المجتمع	جلال آل أحمد	هويدا عزت
٨٨٢-	ميراث الترجمة: أغاني شيراز (ج ١)	حافظ الشيرازى	إبراهيم الشواربى
٨٨٣-	ميراث الترجمة: أغاني شيراز (ج ٢)	حافظ الشيرازى	إبراهيم الشواربى
٨٨٤-	تعلم الأطفال الصغار	باربرا تيزار ومارتن هيوز	محمد رشدى سالم
٨٨٥-	روح الإرهاب	جان بودريار	بدر عرويكى
٨٨٦-	الترجمة والإمبراطورية	لوجلاس روبنسون	ثائر ديب
٨٨٧-	غزليات سعدى (شعر)	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور
٨٨٨-	أزهار مسك الليل (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت
٨٨٩-	ميراث الترجمة: سارتورس	وليم فوكنر	ميخائيل رومان
٨٩٠-	منحبات أشعار فراغى	مخدومقلى فراغى	الصفصافى أحمد القطورى
٨٩١-	مفاوضات مع الموتى	مارجريت أتوود	عزة مازن
٨٩٢-	تاريخ المسيحية الشرقية	عزيز سورمال عطية	إسحاق عبيد
٨٩٣-	عبادة الإنسان الحر	برتراند راسل	محمد قبرى عمارة
٨٩٤-	الطريق إلى مكة	محمد أسد	رفعت السيد على
٨٩٥-	وادی الفوضى (رواية)	فريدريش دورينمات	يسرى خميس
٨٩٦-	شعر الضفاف الأخرى	نخبة	زين العابدين فؤاد
٨٩٧-	اختراق الجزيرة العربية	ديفيد جورج هوجارث	صبرى محمد حسن
٨٩٨-	الإسلام والعلم	بروز أمير على بهانى	محمود خيال
٨٩٩-	الدبلوماسية الفاعلة	بيتر مارشال	أحمد مختار الجمال
٩٠٠-	تيارات نقدية محدثة	مقالات مختارة	جابر عصفور
٩٠١-	مختارات من شعر لى جاو شينج	لى جاو شينج	عبد العزيز حمدى
٩٠٢-	آلهة مصر القديمة وأساطيرها	روبرت أرنولد	مروة الفقى
٩٠٣-	أفلام ومناهج (مج ١)	بيل نيكولز	حسين بيومى
٩٠٤-	أفلام ومناهج (مج ٢)	بيل نيكولز	حسين بيومى
٩٠٥-	تراث الهند	ج. ت. جارات	جلال السعيد الحفناوى
٩٠٦-	أسس الحوار في القرآن	هيربرت بوسة	أحمد هويدى
٩٠٧-	أرثر.. متعة الحياة (رواية)	فرانسواز جيرو	فاطمة خليل
٩٠٨-	الحلقة النقدية	ديفيد كوزنز هوى	خالدة حامد
٩٠٩-	الفنون والآداب تحت ضغط العولمة	جوست سميرز	طلعت الشايب
٩١٠-	بروميثيوس بلا قيود	دافيد س. ليندس	مى رفعت سلطان

غبار النجوم	جون جريبين	عزت عامر	٩١١-
ميراث الترجمة: ترجمات يحيى حتى (ج١)	روايات مختارة	يحيى حتى	٩١٢-
ميراث الترجمة: ترجمات يحيى حتى (ج٢)	مسرحيات مختارة	يحيى حتى	٩١٣-
ميراث الترجمة: ترجمات يحيى حتى (ج٣)	ديزموند ستيوارت	يحيى حتى	٩١٤-
المرأة فى أثينا: الواقع والقانون	روجر جست	منيرة كروان	٩١٥-
الجدلية الاجتماعية	أنور عبد الملك	سامية الجندى وعبدالعظيم حماد	٩١٦-
موسوعة كمبريدج (ج١)	نخبة	إشراف: أحمد عثمان	٩١٧-
موسوعة كمبريدج (ج٢)	نخبة	إشراف: فاطمة موسى	٩١٨-
موسوعة كمبريدج (ج٣)	نخبة	إشراف: رضوى عاشور	٩١٩-
خليل جبران: حياته وعالمه	جين جبران وجبران خليل جبران	فاطمة قنديل	٩٢٠-
لله الأمر (رواية)	أحمدو كوروما	ثرثيا إقبال	٩٢١-
الموريسكيون فى إسبانيا وفى المنفى	ميكيل دى إيبالنا	جمال عبد الرحمن	٩٢٢-
ملحمة حرب الاستقلال (شعر)	ناظم حكمت	محمد حرب	٩٢٣-
حتشيسوت: عظمة وسحر وغموض	كريستيان دى روش نويلكور	فاطمة عبد الله	٩٢٤-
رسميس الثانى: فرعون المعجزات	كريستيان دى روش نويلكور	فاطمة عبد الله	٩٢٥-
ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (ج١، ج٢)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن	٩٢٦-
ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (ج١، ج٢)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن	٩٢٧-
سجون الضوء	كيتى فرجسون	عزت عامر	٩٢٨-
نشأة الإنسان (مج١)	تشارلس داروين	مجدى المليجى	٩٢٩-
نشأة الإنسان (مج٢)	تشارلس داروين	مجدى المليجى	٩٣٠-
نشأة الإنسان (مج٣)	تشارلس داروين	مجدى المليجى	٩٣١-
ميراث الترجمة: حداث السمر فى يلائق الشعر	رشيد الدين العمري	إبراهيم الشواربى	٩٣٢-
اللاعقلانية الشعرية	كارلوس بوسونيو	على منوفى	٩٣٣-
محنة الكاتب الأفريقى	تشارلز لارسون	طلعت الشايب	٩٣٤-
تاريخ الفن الألمانى	فولكر جيبهارت	علا عادل	٩٣٥-
بيولوجيا الجحيم	إد ريجيس	أحمد فوزى عبد الحميد	٩٣٦-
هيا نحكى (قصص أطفال)	أحمد ندالو	عبدالحى سالم	٩٣٧-
الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر	بيير بورديو	سعيد العليمى	٩٣٨-
سجن العقل	ستيفن جونسون	أحمد مستجير	٩٣٩-
اليابان الحديثة: قضايا وآراء	مجموعة مقالات	علاء على زين العابدين	٩٤٠-
الجماليات لم يولد بعد	أى كوينى أرماء	صبرى محمد حسن	٩٤١-
القرن الجديد	إريك هويسبوم	وجيه سمعان عبد المسيح	٩٤٢-
لقاء فى الظلام	مختارات من القصص الأفريقية	محمد عبد الواحد	٩٤٣-
الكونتراباص	باتريك زوسكيند	سمير جريس	٩٤٤-
ميراث الترجمة: أحلام يقظة جوال منلرد	جان چاك روسو	ثرثيا توفيق	٩٤٥-
الزار ومظاهره المسرحية فى إثيوبيا	ميشيل ليريس	محمد مهدى قنارى	٩٤٦-
ما وراء المعنى والحقيقة	برتراند راسل	محمد قدرى عمارة	٩٤٧-
أفريقيا منذ عام ١٨٠٠	رونالد أوليفر وأنتونى أنمور	فريد جورج بودى	٩٤٨-

٩٤٩-	مقبرة الصدا	أندريه فيش	نافع معلا
٩٥٠-	فى علم الكتابة	چاك ديريدا	منى طلبة وأنور مفيث
٩٥١-	الاتهام (رواية)	فريدريش دورينمات	عماد حسن بكر
٩٥٢-	العبد ومسرحيات أخرى	أميرى بركة	تعيمة عبد الجواد
٩٥٣-	مختارات من الشعر الإسباني (ج٢)	نخبة من الشعراء	على عبد الرؤوف البمبى
٩٥٤-	الأمم الاجتماعية لسياسة الترسية لى عهد سعد على	فرد لوسون	عنان الشهاوى
٩٥٥-	الطب والأطباء	سيلفيا شيفولو	ماجدة أباطة
٩٥٦-	نعم، ليست لدينا نيوترونات	أ. ك. ديونى	سمير حنا صادق
٩٥٧-	الحركات الاجتماعية: (١٧٦٨-٢٠٠٤)	تشارلز تلى	ربيع وهبة
٩٥٨-	أصوات على هامش الحرب	مريام كوك	صلاح حزين
٩٥٩-	الموريسكيون فى الفكر التاريخى	ميفيل أنخيل بونيس	وسام محمد جزر
٩٦٠-	محمد على الكبير	الامير عثمان إبراهيم وكارولين وعلى كورخان	هدى كشروود
٩٦١-	ميراث الترجمة: شعر الرعاة	مختارات من الأدب اليونانى	محمد صقر خفاجة
٩٦٢-	مدخل إلى الفلسفة	وليام جيمس إيرل	عادل مصطفى
٩٦٣-	منتخبات شعرية	حسن رضا خان الهندى	فاطمة سيد عبد المجيد
٩٦٤-	أصول التطرف	كيميرلى بليكر	هبة روف وتامر محمد عبد الوهاب
٩٦٥-	روح مصر القديمة	أنا رويرز	إكرام يوسف
٩٦٦-	ميراث الترجمة: ما وراء الطبيعة فى إيران	محمد إقبال	حسين مجيب المصرى

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٢٠٣٧٥ / ٢٠٠٥

تم تصوير وطبع هذا الكتاب من نسخة مطبوعة

